

مكتبة العربي

الشيخ السني المعتبر

د. محمد بن عبد الله

مكتبة العربي

PDF



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





يَسَائِلُكَ تَارِيخِيَّة (٢)

الشيخ السني العزلة

د. عبد الرحمن بن سالم



الطريق السبيل للحركة
المؤلف: الدكتور عبد الرحمن سالم أستاذ من مصر

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
طبعة الأولى: برونته ٢٠١٨م

الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تليق بالضرورة
عن وجهة نظر مركز النماء.

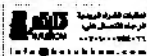


بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٩٧٩٩٧

E-mail: info@nama-center.com

الطبعة الثانية عشر - إصدار مركز عالم البحوث والدراسات
سألف عبد الرحمن
الطريق السبيل للحركة، د. عبد الرحمن سالم
٢٠٢٦ م. وإصدارات طرابلس (٢٠٢٦)
٣١٦ - ٢٠٢٦
١٤٤٧ هـ
١. هلال الإسلام، ١. طرقة، أ. هلال، ب. هلال.

ISBN: 978-614-431-880-3



إهداء

إلى روح استاذي المرحوم الدكتور

محمد حلمي محمد أحمد

رمز تقدير ووفاء!

المحتويات

الموضوع	الصفحة
بين يدي هذه الطبعة	٩
مقدمة	١١
لمعهد: حول الظروف التي سبقت نشأة المعتزلة ومُهَلَّتْ لها	٢٧
الباب الأول: نشأة المعتزلة وفكرهم السياسي	٥١
الفصل الأول: نشأة المعتزلة وملاقتها بالسياسة	٥٣
الفصل الثاني: أصول المعتزلة الخمسة من الوجهة الياضية	٧١
الفصل الثالث: المعتزلة ونظرية الإمامة	٨١
الفصل الرابع: الاتجاه الشيعي في الفكر السياسي للمعتزلة	١١٣
الباب الثاني: النشاط السياسي للمعتزلة في خلافة الأمويين والعباسيين الأوائل	١٢٩
الفصل الأول: المعتزلة والأمويون	١٣١
الفصل الثاني: المعتزلة والعباسيون الأوائل	١٥١
الباب الثالث: المعتزلة في ذروة النفوذ السياسي	١٧٥
الفصل الأول: المعتزلة منذ خلافة المأمون حتى الممحنة	١٧٧
الفصل الثاني: المعتزلة في مرحلة التسلط	٢١١
الباب الرابع: المعتزلة منذ خلافة المتوكل حتى ظهور الأشعرية	٢٥٩
الفصل الأول: المعتزلة والمتوكل	٢٦١
الفصل الثاني: المعتزلة بعد المتوكل حتى ظهور الأشعرية	٢٧٧
تمقيب	٢٩٥
خاتمة	٢٩٧

الموضوع	الصفحة
ما بعد الخاتمة	٣٠٣
كلمة أخيرة	٣٠٥
المصادر والمراجع	٣٠٧

بين يدي هذه الطبعة

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب سنة ١٩٨٩م، ولكنها لم تُحفظ بال العناية الكافية في إخراجها؛ فلم تكن تقنيات الطباعة حينذاك قد تطورت بالشكل الذي نراه الآن؛ فكان القارئ يُعاني في قراءة بعض الكلمات الباهتة، أو التي تطايرت حروفها؛ ومن هنا أصبحت الحاجة ماسة إلى إعادة إخراج هذا الكتاب بشكل مناسب يخفف عن القارئ عناء القراءة في هذا الموضوع الذي لم يحصل على ما يستحقه من اهتمام الباحثين.

وهذه الطبعة التي بين أيدينا لا تفتقر كثيرًا في محتواها عن الطبعة السابقة إلا في التدقيق في مراجعة النص، وتصحيح ما به من أخطاء، وإضافة بعض التعليقات في الهوامش، أو إضافة بعض المصادر والمراجع التي تُثقل أهمية خاصة للموضوع.

هذا، وقد رأينا الاكتفاء بالعنوان الرئيس للكتاب، وهو: «التاريخ السياسي للمعتزلة» دون العنوان الفرعي، وهو: (حتى نهاية القرن الثالث الهجري)؛ لأن النور السياسي للمعتزلة في حقيقة الأمر لم يُغد له وجود مستقل بعد القرن الثالث الهجري.

والله من وراء القصد

كتبه د. عبد الرحمن سالم

مُتَلَكِّمَةٌ

(١)

يتناول هذا البحث دراسة فرقة المعتزلة التي ظهرت في أوائل القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) بمدينة البصرة، من حيث إسهامها السياسي في أحداث التاريخ الإسلامي، وعن حيث أفكارها السياسية، وأصول هذه الأفكار.

وقد دُرِست المعتزلة - كفرقة كلامية لها ملامحها المتميزة - دراسات عدة، حتى أصبح اسم هذه الفرقة في كثير من الأذهان لا يرتبط إلا بالفلسفة الإسلامية، في حين أن هذه الفرقة - كفرقة نشأت في ظروف سياسية كان يمر بها المجتمع الإسلامي - لا يمكن أن تنعزل عما يحيط بها من ظروف وما يحوي به المجتمع الإسلامي حولها من أحداث، وإنَّ نظرة عامة إلى الفرق التي نشأت في تلك الحقبة المبكرة من تاريخ الإسلام لتؤكد أن نشأتها لم تكن دينية بقلو ما كانت سياسية تستحقُّ عنها الأحداث المخطرة التي اضطربت بها تلك الحقبة، فالخوارج والشيعة والمرجئة كانت كلها فرقاً سياسية، ولم تكن المعتزلة بدخاً بين هذه الفرق. على أنه ينبغي ألا نفوتنا ملاحظة مهمة، وهي أن الدين والسياسة في ذلك العصر البعيد كانا متآزرين، فقد كانت إذن هذه الفرق في تحركاتها السياسية تتلح بالدين وتأيده فيما تفهّب إليه من السياسة؛ ومن هنا فإن هذا البحث - على الرغم من أنه يتناول المعتزلة تناولاً سياسياً في الأساس - قد يُقرض أحياناً لبعض آرائهم الفلسفية أو الدينية، إذا اتضح أن هناك صلة ما بين هذه الآراء وبين موقف سياسي، عملي أو نظري، لهم.

ولعله من المناسب -قبل الدخول في التعريف المباشر بهذا البحث- أن
ستعرض بإيجاز أهم الجهود التي سبقته وأسهمت في زيادة الطريق إسهاماً مباشراً
أو غير مباشر

ومن المحكم -مبدئياً- تقسيم الأبحاث التي تناولت المعتزلة إلى قسمين
عريضين

١ - قسم يتناول المعتزلة تارخياً عاماً؛ أي يحاول أن يدرس هذه الفرقة دراسة
شاملة، دون التركيز على جانب معين من الجوانب التي اشتهرت بها هذه الفرقة
٢ - والقسم الثاني يتناول المعتزلة تارخياً متخصصاً؛ أي يأخذ أحد جوانبها
ويخصصه للدراسة المركزة، وقد يمس بعض الجوانب الأخرى التي تنصل
بموضوعه، ولكن دون أن يكون ذلك هدفاً لذاته
وأبرز أمثلة القسم الأول كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين
القاسمي، والمعتزلة لرهندي جار الله

أما الكتاب الأول فقد خصص مؤلفه القسم الثاني منه لدراسة المعركة بصورة
عمامة وسريعة؛ حيث تناول شأنهم وبعض أفكارهم واستعرض أطرافاً من
تاريخهم، خصوصاً من اتساع نفوذهم وتعدد دراسة المرحوم جمال الدين
القاسمي من الدراسات الرائدة في هذا المجال؛ لأنها كتبت في مطالع هذا
القرن. وذلك على الرغم من أنها دراسة سريعة، ولا تشير إلا بعض القضايا
العامّة، وتُفعل كثيراً من تاريخ هذه الفرقة بمستوياته المختلفة

وأما الكتاب الثاني -وهو المعتزلة للأستاذ رهندي جار الله- فهو في الحقيقة
دراسة جيدة وشبه شاملة لتاريخ المعتزلة عموماً حتى منتصف القرن الحامس
الهجري. وقد بدأ مؤلفه جهناً مشكوراً في جمع أطراف الموضوع ليكون بدء
متكاملاً لفرقة المعتزلة. لكن الملاحظة الأساسية على هذا الكتاب أن مؤلفه عالج
فيه موضوعات يتبقى عنها مؤلف واحد، ولا تسع لها إلا مؤلفات عدة، مما غير
ليسر أن يعرض الباحث لشأن المعتزلة وأصولهم والفكرية ومرتقهم المختلفة التي
بلمس رهاء العشرين، وترجم بعض أعلامهم، ثم لبعض جوانب تاريخهم
السياسي والعلمي والأدبي، ثم يتشع هذا التاريخ إلى ما بعد القرن الرابع

الهجري إن هذه الموضوعات لا يهي بها بحث واحد، ولن يجد الباحث بُدًا في هذا الحالة من أن يحوِّسَ الدراسة التسجيلية في أحياد كثيرة، دون تتبع المشاكل وتعقُّبِ جوابيها المحتممة. وعلم الباحث هنا هو ترامي أطراف موضوعه. عني أن هذا النوع من الأبحاث يؤدي خدمة طيبة للباحثين في أنه يتيح لهم تكوين فكرة عامة وصحيحة عن الموضوع المعالج، مما يسهِّل أمامهم طريق البحث المتخصص في أحد جوابه.

أما القسم الثاني الذي يتناول المعتزلة تناولًا متخصِّصًا فهو يدور في ثلاثة اتجاهات: اتجاه فلسفي، واتجاه أدبي، واتجاه سياسي.

أما الاتجاه الفلسفي -أو الكلامي- فقد استأثر بمعظم الأبحاث التي تصدَّتْ لدراسة المعتزلة، وليس من الضروري هنا استعراض هذه الأبحاث، لكن تجدر الإشارة إلى البحث الذي كتبه المرحوم الدكتور علي سامي النشار عن المعتزلة في الجزء الأول من كتابه *انثاء الفكر الفلسفي في الإسلام*، فقد تعرَّض خلاله لبعض جوابات الفكر السياسي عندهم وما ارتبط بها أحيانًا من مواقف عميقة، وقد أقدنا من ملاحظات الدكتور النشار في صير موضع من هذا البحث.

وأما الاتجاه الأدبي عند المعتزلة فقد أفرد له أستاذنا المرحوم الدكتور جاد الحكيم بليغ بحثًا بعنوان *أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري*. وقد قدم له بمقدمة مسهية عن المعتزلة ودورهم في خلعة الفكر الإسلامي، كما عكست الدراسة الأدبية الصحيحة جواب متعددة من إسهام المعتزلة فكريًا وسياسيًا على مسرح الحياة الإسلامية.

يقفُ الاتجاه السياسي بين الاتجاهات التي تلور حولها الأبحاث المتخصصة. والحق أن هذا الاتجاه لم يظفر حتى الآن بما يستحقه من اهتمام، وإن كانت قد قنعت بعض الجهود التي حاولت أن ترثاه هذا الميدان من مبادئ المشاهد الاعتزالي، ولعل أسبق هذه الجهود وأجدرها بالإشارة ذلك البحث القيم الذي كتبه المرحوم أحمد أمين في الجزء الثالث من كتابه *فصحى الإسلام*، عن المعتزلة، فقد حظي الجواب السياسي فيه بهتمام طيب، حيث تناول بعض آراء المعتزلة في الشؤون السياسية، وعرَّض لقضية خلق القرآن من الوجهة السياسية.

مشيرًا بذلك إلى فترة الاستبداد السياسي في تاريخ المعتزلة والحق أن يبحث الأستاذ أحمد أمين يُعَدُّ رائدًا في هذا الموضوع، فقد لفت الأنظار إلى أهمية هذا الجانب في تاريخ المعتزلة أما الملاحظات الأساسية على هذا البحث فيمكن إجمالها فيما يلي

١- أنه ركز على بعض الجوانب في تاريخ المعتزلة السياسي دون بعضها الآخر، فقد استأثرت بالنصيب الأكبر من اهتمامه تلك الفترة التي تمثل امتداد المعتزلة (في خلافة المأمون والمعتصم والواثق) ولهذا حظيت محنة خلق القرآن بذلك الاهتمام الواضح في بحثه، وهذا حسن، ولكن كانت هناك جوانب أخرى أكثر غموضًا في تاريخ المعتزلة، وكانت في حاجة إلى مزيد من البحث وتبليط الأضواء

٢- أنه احتشد في معظم بحثه على ما كتبه خصوم المعتزلة لا المعتزلة أنفسهم، وهو مرسوم في هذا؛ لأن الوقت الذي كتب فيه بحثه لم يشهد إلا أقل القليل من مؤلفات المعتزلة، فلم يكن أمام الباحث إلا أن يستقي معظم مادته عن المعتزلة من كتابات الخصوم، ومهمة الباحث هنا أشق؛ لأنه يحاول أن يتبين ريف القول من صدقه، ويقطع طريقًا مصيًّا في تمحيص الروايات ومعرفة ما ورائها من حق أو باطل إذ أراد أن تكون أحكامه أقرب إلى الدقة

٣- أن الفكر السياسي للمعتزلة لم يحظ بالاهتمام المناسب في هذا البحث، فقد أشد إلى بعض جوانب منه إشارات متفرقة، مع أن اتناخ العمل للمعتزلة هو انعكاس لفكرهم السياسي، ومن هنا كان ضروريًّا أن يظهر هذا الفكر بالاهتمام المناسب في مثل هذا البحث

ومع كل هذا، فإنه يلزم أن نكرر ما سبقنا الإشارة إليه من أن هذا البحث رائد في ميدانه، ولعله من أوائل البحوث التي وجهت النظر إلى دراسة هذا الجانب المهم في تاريخ المعتزلة

وفي هذا الميدان معه -ميدان اتناخ السياسي للمعتزلة- ظهرت دراسة متأخرة نسبيًّا تبغي الإشارة إليها لأهميتها، فقد كتب المستشرق الإنجليزى «مونتجومري وات» مقالًا يقع في حوالي خمس عشرة صفحة بعنوان «المواقف

السياسية للمعتزلة The Political Attitudes of the Mu'tazila وقد نُشرَ في عام ١٩٦٣ في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية وقد أثار (وات) في هذا البحث كثيراً من القضايا السياسية المهمة كالصفة بين الاعترال والتجهم، وبين المعتزلة والريضية، كما عرض بعض آراء المعتزلة في أحداث التاريخ وبعض مواقفهم العملية وحاول أن يقدم خلال ذلك بعض التصيرات الجديدة، والملاحظ على بحث الأستاذ «وات» أنه اهتم بإثارة القضايا أكثر من اهتمامه بمحاولة دراستها وإسالة اللثام عنها، وذلك راجع بطبيعة الحال إلى ما يقتضيه الحيّز المحدود للمقال من عجلة وإيجاز.

(٢)

بعد هذه الفكرة المختصرة التي تناولت موضوع البحث وجانبًا من الدراسات التي قدمت حوله مآني الآن إلى نقطة أخرى هي محتويات البحث وطريقة التناول . يتألف هذا البحث من تمهيد وأربعة أبواب

ويتناول التمهيد - باختصار - دراسة فرقتين من أهم الفرق التي سبقت المعتزلة ومهدت لها، وهما «الفيلائية»، و«المجهمية»، وقد توقفت في هذا التمهيد أهم الروابط التي ربطت هاتين الفرقتين بالمعتزلة، وهل كانت هذه الروابط من القوة بحيث يمكن القول إن المعتزلة كانت امتدادًا لهما أو لإحدهما؟ كما تضمن التمهيد أيضًا إشارة سريعة لبعض الفرق الأخرى التي سبقت المعتزلة وتشابهت معها في بعض المواقف أو الأفكار، ولكن بدوئة أقل من الفرقتين السابقتين وفي الباب الأول نوقش موضوعان أساسيان أولهما نشأة المعتزلة، والثاني فكرهم السياسي

وقد انقسم هذا الباب إلى أربعة فصول

يتناول الفصل الأول نشأة المعتزلة وما تطوي عليه هذه الشأ من ملاسات سياسية، محاولاً أن يتتبع الجذور السياسية الأولى لهذه الشأ، وذلك من مقل عثمان، ذلك لحادث الذي هز المجتمع الإسلامي بعمق، وبدأ بعده عهد الاضطرابات الداخلية وحروب الصحابة في «الجهل»، ثم «صغير» وظهور الشيعة والحوارج ومقتل علي الخ، وكانت تلك الأحداث وراء إثارة ذلك السؤال المهم ما حكم مرتكب الكبيرة من المسممين؟ وثُلث الاجتهادات التي طرحت للإجابة عن هذا السؤال أساس الاختلاف بين الفرق الإسلامية، ومنها المعتزلة

التي ذهب رعيصها وأصل بن عطاء إلى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين
الإيمان والكفر. وعلى هذا، فإن الملايات التي أحاطت بتقرير أصل المنزلة بين
المرتبتين كانت ملايات سياسية، وهو الأصل الذي أسهم ظهوره في تحديد
ملاحم المعتزلة كمرقة مستقلة متميزة

ويتناول الفصل الثاني (من الباب الأول) أصول المعتزلة الخمسة في محاولة
تبين المعاني السياسية التي تنطوي عليها هذه الأصول، وهي التوحيد، والعدل،
والموحد، والوحد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
وعلى هذا، فإن مناقشة هذه الأصول لم تتم من الوجهة الكلامية بل من الوجهة
السياسية، وقد تبين أن كل هذه الأصول ذات صلة بالسياسة على تفاوت هذه
الصلة، بل إن أقل الأصول صلة بالسياسة حسب الظاهر - وهو مبدأ التوحيد -
كانت له مظاهره السياسية بعد ذلك في محنة خلق القرآن التي أثبتت في جهود
السامون والمعتصم وإخوانهم

ويتناول الفصل الثالث نظرية الحكم أو الإمامة عند المعتزلة. وهو موضوع
بالغ الأهمية في الفكر السياسي، وقد كانت للمعتزلة فيه آراء بعضها يغلب عليه
طابعهم الخاص في التفكير، وبعضها يشتركون فيه مع بعض الفرق الإسلامية
الأخرى، ومن هنا فقد غلبت روح المقارنة على هذا الفصل وذلك بهدف تبين ما
أضافه المعتزلة من جديد إلى هذا الموضوع الأساسي في الفكر السياسي
الإسلامي

أما الفصل الرابع والأخير من الباب الأول فيعرض للاتجاه الشيعي في فكر
المعتزلة السياسي، وقد تناول جذور هذا الاتجاه ومفهومه الذي يمكن أن ينطبق
على المعتزلة، ومن ثم فقد كان من الضروري تحديد معيين للتشيع هما المعنى
الاصطلاحي الذي يطوي في داخله أيضًا على اتجاهات، ثم المعنى البيط حبر
الاصطلاحي، وكان من الضروري أيضًا بيان أي المعيين يمكن أن ينطبق على
المعتزلة. وقد عرض هذا الفصل أيضًا لتشيع المعتزلة من وجهة نظر المنبرتين
الشيعيتين: مدرسة البصرة ومدرسة بغداد، مبينًا أهم ما يههما من فروق في
ذلك الاتجاه الشيعي. وينتام هذا الفصل ينتهي الباب الأول

أما الباب الثاني - فيتناول نشاط المعتزلة السياسي في خلافة الأمويين والعباسيين الأوائل حتى خلافة المأمون - ومن هنا فقد انقسم إلى فصلين

الفصل الأول عن المعتزلة في خلافة الأمويين: وقد عرض هذا الفصل للموقف العناني الذي يقفه بعض المعتزلة من الأمويين عمومًا، محاولًا تصوير هذا الموقف في ضوء فكرهم السياسي النظري، وقد تناول هذا الفصل أيضًا بشيء من التفصيل موقف المعتزلة من عمر بن عبد العزيز الذي تراجعت حوله آراؤهم؛ فبعضهم يهاجمه بعنف، وبعضهم لا يذلي فيه برأي، وبعضهم يشي عليه ويعلمه استثناء من السابق عليه، كما تناول أيضًا موقفهم من يزيد بن الوليد، وهو الحليلة الأموي الوحيد الذي أجمعت آراء المعتزلة على موالاته باعتباره واحدًا من أهل العدل والتوحيد بمفهومهم

أما الفصل الثاني فهو عن موقف المعتزلة من العباسيين الأوائل حتى خلافة المأمون، وقد تعرض هذا الفصل لإلحاح لشاة الدعوة العباسية وتطورها وموقف المعتزلة منها، ثم تناول موقف العباسيين الأوائل من المعتزلة - هل كان موقف تشجيع وعون، أو حرب واضطهاد، أو موقف حياد؟ وقد حاول هذا الفصل أن يبيح بصحة خاصة عن بعض الأسئلة التي تتعلق بالصلة بين المعتزلة وأبي جعفر المنصور، فعلى الرغم من الصداقة الوطيلة التي ربطت بين شيخ المعتزلة عمرو ابن عبيد وبين المنصور نجد المعتزلة يشورون على المنصور بالاشتراك مع إبراهيم ابن عبد الله بن الحسن، فما تفسير هذه الثورة وما دوافعها؟

ثم يأتي الباب الثالث - وهو يتناول تاريخ المعتزلة في دولة بغداد من عهد العباسيين (١٩٨ - ٢٣٢هـ/٨١٣ - ٨٤٧م) وقد انقسم أيضًا إلى فصلين

الفصل الأول عن المعتزلة منذ خلافة المأمون حتى محنة خلق القرآن وقد تتبع هذا الفصل تاريخ المأمون المنعفي منذ خلافته حتى وفاته، وناقش أهم الأسباب التي دعت به إلى اعتناق المنعبي الاعترائي، ثم مظاهر هذا المنعبي في حياته عمليًا ونظرًا

أما الفصل الثاني (من لياب الثالث) فهو عن المعتزلة في مرحلة التسلط. وقد كانت أهم لتعذيب التي بوقشت خلاله هي قضية خلق القرآن مفهومه

القضية، ومن أثارها المعترلة بدواعي سياسية أو دينية، ثم أسدوب المعترلة في علاجها وما تونب عليه من ردود فعل حادة بين جمهور المسلمين، وأخيرًا الأسباب التي دعمت الحليلة الواثق في أواخر حكمه إلى إبطال إجراءات المحنة، ومناقشة هذه الأسباب.

يقف الباب الرابع والأخير، وموضوعه المعترلة ضد خلافة المتوكل حتى ظهور الأشعري في أواخر القرن الثالث الهجري وهو فصلان

تدول الفصل الأول: محنة المعترلة على يد المتوكل مظاهر هذه المحنة، وأسبابها، ونتائجها كما أثار أيضًا بعض القضايا الجنسية التي ارسطت بها، وأهمها اضطهاد المتوكل للعلويين وهدم قبر الحسين، وذلك في محاولة للوقوف على الجذور الملحية أو السياسية لهذا العمل

أما الفصل الثاني: فقد تناول وضع المعترلة بعد خلافة المتوكل حتى نهاية القرن الثالث الهجري محاولاً أن يرر بصفة خاصة طيبة العلاقة التي ربطت بينهم وبين الخلافة في تلك الفترة كما تناول هذا الفصل أيضًا تطور العلاقة بين المعترلة وبين الشيعة الإمامية في تلك الفترة وتفسير هذا التطور، ثم قيام دولة الشيعة الزيدية بایمى في أواخر القرن الثالث الهجري، واحتضان هذه الدولة لفكر المعترلة، وأخيرًا تناول هذا الفصل ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري وتأثيره الضخم في الكيان الفكري للمعترلة؛ ذلك أن الأشعري حارب المعترلة حربًا منهجية قاسية انضمت إلى حرب السلطة لهم، فدهار بذلك يعود المعترلة واستقلالهم، ولم تُنخ لهم بعد ذلك فرصة لوجود مستقل يمدرس تأثيره ويعود بنوع وصاية خارجية.

هذا ما يتصل بمحتويات البحث وطريقة التناول

(٢)

أهم المصادر

لا تتسع هذه المقدمة لتغطي جميع مصادر البحث والتعليق عليها والمواربة
بيها، فلهذا الأنسب هنا اختيار نماذج معينة من هذه المصادر تمثل أهمية خاصة،
ثم التعليق عليها

ويمكن -بصفة أساسية- تقسيم هذه المصادر إلى ما يأتي

١- مصادر «عزائية»، وهي تشمل أيضًا المصادر الريدية؛ نظرًا لاتفاق الفكرين

قريبًا

٢- مصادر شيعية

٣- مصادر سنية.

١- المصادر الاعتزالية:

ظلت المصادر الاعتزالية بمينة من متناول الدارسين رسمًا طويلًا؛ نظرًا لما كان
يتعرض له الفكر الاعتزالي من ملاحقة واضطهاد، ولم يفلت من أيدي حصوم
هذا الفكر إلا كتاب واحد لمعتزلة هو كتاب «الانتصار والرد على ابن الرواندي
الملحد» لمحياط «أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان»، من رجال الطبقة
الثامنة، ويضاف إليه كتاب «المعتزلة والأهل» الذي ألفه أحد علماء الريدية وهو
«ابن المرتضى». وقد تناول فيه مؤلفه طبقات المعتزلة بالتصنيف والترجمة، وكان
هذا الكتاب إلى وقت قريب هو المصدر الأساسي الذي يعتمد عليه الباحثون في
طبقات لمعتزلة وتراجمهم، حتى ظهر في أوائل عام ١٩٧٤ كتاب يُعد المصدر

الأساسي لابن المرتضى، وهو أفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المفكر المعتزلي المشهور (توفي سنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م) وقد اكتشف هذه المخطوطة الماندة وقام بتحقيقها تحقيقاً علمياً جيداً المرحوم دؤاد سيد. وقد ضمَّ إلى هذا الكتاب قطعة عثر عليها من كتاب لمقالات الإسلاميين لأحد شيوخ المعتزلة البغداديين، وهو أبو القاسم البخعي وهذه القطعة بعنوان «فكر المعتزلة» وقد تناول فيها أبو القاسم نشأة المعتزلة وأصل الكلمة، وأورد تراجم كثيرة من رجال العرق. وقد انعرد هذا النص ببعض المعلومات المهمة التي لا توجد في غيره. كما ضمَّ المحقق أيضاً إلى هذا لكتاب ما يعد تكملة لطبقات المعتزلة، وينتشر ذلك في طبعين من طبقات المعتزلة لم يدركهما القاضي عبد الجبار، وذكرهما الحاكم أبو السعد -المفكر الريدي- في كتابه «شرح حيون المسالك»، وهاتان لطبقتان هما الحادية عشرة، والثانية عشرة.

أما النص الرئيس المهم في هذا الكتاب فهو نص القاضي عبد الجبار بمواو أفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة وهو المصنوع الذي أقر المحقق أن تعمله المجموعة بنصوصها الثلاثة -والكتاب- كما يبدو من صوابه- ينقسم إلى قسمين أساسيين: القسم الأول فضل الاعتزال، وتداول فيه القاضي بعض عقائد المعتزلة، ودافع عنها ورد على المخالفين بها، أما القسم الثاني فهو: طبقات المعتزلة، وقد عرضها القاضي عبد الجبار في عشر طبقات، وأضاف إليها الحاكم طبعين، ونابه على ذلك ابن المرتضى في العية والأمل.

وطبقات المعتزلة كما عرضها القاضي عبد الجبار هي المصدر الوحيد الذي وصل إلينا في موضوعه بقلم معتزلي صميم، وقد امتاز عرض القاضي بتقديم تفصيلات ثم تتفرع فيه مسلة ابن المرتضى أو الحاكم الريديان، فضلاً عن سبق الرمي الذي يجعل كتاب القاضي أوثق مما تلاء من مؤلفات وهو لهذا كان المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه البحث في تراجم رجال الاعتزال.

والكتاب الثاني للقاضي عبد الجبار -بين الكتب التي تمثل أهميته خاصة في هذا البحث- هو كتاب «المشي في أبواب التوحيد والعدل»، والنسخة مرسوعة

ضممة تألف من عشرين جزءاً وتناول أسس العقيدة الاعتزالية تداولاً سهياً من وجهة نظر معتزلة خالصة، وقد اكتسبت كتاب المعنى عند سودت بحثاً مصرية إلى اليمن، وتوقع عن تحقيقه طائفة من الأساتذة المتخصصين، والجزء الذي اعتمد عليه هذا البحث اعتماداً مباشراً من بين أجزاء كتاب المعنى هو الجزء العشرود، وهو يتكون من مجلدتين كبيرتين خصصتهما القاضي لبحث موضوع الإمامة من وجهة نظر المعتزلة، ويعد هذا البحث أوفى بحث كتب في موضوعه عن تلك القضية في الفكر السياسي الإسلامي؛ ولهذا كان اعتمادنا عليه أساسياً في الفصل الذي عقدها خاصاً بـ «المعتزلة ونظرية الإمامة» والملاحظة التي سجلها عن طريقه القاضي في عرصة لهذا الموضوع هي الاستطرادات الكثيرة والتفريعات التي قد نشأت مسار المعركة أحياناً، ثم عدم استقامة سيرته في أحيان كثيرة، ولكن يبقى أن هذا البحث الناحص بالإمامة في كتاب المعنى هو أوفى وأكمل بحث وصلنا حتى الآن يعرض لهذا الموضوع من وجهة نظر المعتزلة ويقلم معتزلي أصيل.

ثم يأتي الكتاب الثالث للقاضي عبد الجبار، وقد مثل أيضاً أهمية خاصة في هذا البحث، وهو كتاب **شرح الأصول الخمسة**، والمقصود بالأصول الخمسة أصول المعتزلة المشهورة: التوحيد، والعزل، والوعد والوعيد، والمرة بين امتزاجين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد شرح القاضي عبد الجبار هذه الأصول شرحاً واضحاً ورزق على دعوى المحالين، وعن الرغبة من أن الغايك الكلامي الحالي يعذب على ساول القاضي لهذه الأصول فقد استطاع هذا الكتاب أن يقدم موضوع البحث في مواضع عديدة، وأمكن أن يُستشف من وراء عرضه كثير من الصلات التي تربط هذه الأصول بالسياسة، كما أن المسجع الذي اتبعه القاضي في تأييده لأراء المعتزلة يعرض آراء الفرق الأخرى والرد عليها أمكن الاستفادة منه كثيراً في بعض المقاربات التي أجرها البحث بين آراء المعتزلة ومخالفهم.

هذه الكتب الثلاثة للقاضي عبد الجبار (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة المعنى شرح الأصول الخمسة) تعد مصادر أساسية باللغة الأهمية في هذا

البحث، وذلك لأنها أولاً تمثل انعكاساً صادقاً لعكر معتزلي صميم، وثانياً، تناول مسائل مهمة متروكة من تراث المعتزلة تتكامل فيما بينها لتقدم صورة واضحة عن هذا التراث، فالتراجم احتلت مكانها في «طبقات المعتزلة»، كما أن لأصول المعركة التي قام عليها ملعب الاعتزال حظيت بمصيبتها من الاهتمام في «شرح الأصول الخمسة»، وفي «المعني»، بالإضافة إلى أن «المعني» في جرده العشريين قدّم عرضاً وافياً للفكر السياسي عند المعتزلة متخلاً في نظرية الإمامة أو الحكم

وقبل إنهاء الحديث عن المصادر الاعتزالية وأهميتها في هذا البحث، ينبغي التنويه بالدور الذي تقوم به مؤلفات الجاحظ في تقديم فكر المعتزلة وتاريخهم، وقد كانت رسائل الجاحظ على وجه الخصوص مصدراً رؤوفاً بمادة مهمة في مواضيع مختلفة من هذا البحث، ومن أمثلة ذلك رسالته في بي أمية التي ترجمت إلى حد كبير عن موقف المعتزلة من حلالة الأموية في أساسها، ومن أبرز العلماء الأمويين، ومثال آخر لذلك هو تلك الرسالة التي تناول فيها الجاحظ قضية خلق القرآن، متداخلاً عن وجهة نظر المعتزلة، ومدكاً بموقف المحدثين الذين كان يشبههم حينذاك أحمد بن حنبل، وبما شاب هذا الموقف من تناقض فكري. على أن الملاحظة التي ينبغي تسجيلها على رسائل الجاحظ أنها بجانب الثقة التاريخية أحياناً، ويشوب أسلوبها في مواضيع محللة بعض المبالغة أو التعمص المتعصب، ومن هنا فإن أحكامها يجب أن توضع موضع الاختبار والتمحيص.

هذه فكرة أساسية مختصرة عن أهمية المصادر الاعتزالية وإسهامها في مادة هذا البحث

٢- المصادر الشيعية الإمامية:

على الرغم من أن فكر الشيعة الإمامية مبثوث في أثناء المصادر الأخرى سية أو اعتزالية، فإن الأوثق أن يؤخذ هذا الفكر عن مصادر الأصلية، تحسباً لقطنة التحريف أو المبالغة. والمصدران اللذان اعتمد عليهما البحث في هذه المساحة هما «فرق الشيعة» لابن السوحتي، و«منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» لابن المطهر الحلي، أما لفرق الشيعة فأهميته مقصورة على أنه يقدم فكرة

مختصرة من هذه العرق، نكه لا يخوض كثيراً في الأسس الفكرية العامة التي يقوم عليها الفكر الإمامي، ومن هنا فإن الصديق التسجيلي يطلب على هذا الكتاب دون الطابع التحليلي، أما «محتاج الكرامة» لابن المطهر فهو يملأ الفراغ الذي تركه كتاب فترق الفحمة من هذه الناحية. وقد مثل هذا الكتاب أهمية خاصة لهذا البحث للأصيات التالية:

أ - أنه يتناول أركان المذهب الشيعي الإمامي بصفة عامة، ونظرية الإمامة بصفة خاصة، وقد حاول المؤلف خلال عرضه أن يبرز على وجهه نظره، وأن يتناول الأفكار المخالفة بالرد ويبدأ ما تنطوي عليه في رأيه من أوجه القصور، ومن ثم فإنه يصلح أساساً للمقارنة بين فكر الشيعة الإمامية وبين غيره، وعلى الأخص في نظرية الإمامة

ب - أنه كتب في مرحلة متأخرة من تطور الفكر الشيعي؛ ولهذا فقد عكس كثيراً من مظهره تأثير الاعتزالي في الفكر الشيعي، تلك المظاهر التي بدأت في أواخر القرن الثالث الهجري واستمرت بعد ذلك في القرون التالية، ومن ثم فإن هذا الكتاب يمثل أهمية خاصة في بيان المدى الذي وصل إليه الانقياس الشيعي من الفكر الاعتزالي

ج - ثم إن هناك سبباً حاسماً يمثل بعض بواحي الأهمية لهذا الكتاب، هو أن ابن تيمية خصص كتابه «محتاج السنة النبوية» لرد التعصبي على أقوال ابن المطهر الحلي والإمامية، وقد يبين ابن تيمية في مواطن كثيرة من كتابه ما ورد في بعض ابن المطهر مما ليس داخلًا بالأصالة في الفكر الشيعي الإمامي، بل هو مأخوذ من فكر المعتزلة وأصولهم، ومن هنا فإن قراءة بعض ابن تيمية مع بعض ابن المطهر تعين على إجراء مقارنة بين ثلاث توجّهات من الفكر هي الفكر الشيعي الإمامي، والفكر المعتزلي، ثم الفكر السني المحافظ

٣- المصادر المسندة:

تتعدد هذه المصادر وتختلف أنواعها بين مصادر خاصة بالفرق ومقالاتها المتعلقة، ومصادر خاصة بالتراجم، ومصادر تاريخية عامة
أد مصادر الفرق فيقع على رأسها في الأهمية بالسبب إلى هذا البحث كتاب

«مفالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري فهذا الكتاب يتصف أولاً باعتداده ببيرواد كثير من التصيلات التي تفيد الباحث كثيراً، ويتصف ثانياً بالموضوعية في عرضه لأقوال الفرق المختلفة، وهذا واضح من طريقة عرضه لأرء المعتزلة، ثم إن هذا الكتاب من ناحية ثالثة يعد من أقدم المصادر التي تناولت أقوال الفرق الإسلامية، على أن الملاحظة الأساسية على هذا الكتاب أنه يقدم المادة العلمية في أغلب الأحيان دون محاولة لتحليلها أو التعليق عليها أو المقارنة بين أجزائها، وقد سُدَّ بعض النزع في هذا الجانب كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، فقد أخذ من الأشعري موضوعه وأماته، وأضاف إلى ذلك منهج التحليل والاستبطاء في كثير من الأحيان.

وأما مصادر التراجم فهي عديدة، ولعل أبرزها على المستوى العام كتاب «وليات الأحياء» لابن خلِّكان، الذي أثار بعض مادته العلمية، ثم امتاز أيضاً بكثير من الإنصاف حين كان يتناول تراجم بعض الأعلام من غير أهل السنة، ومن هنا فقد جاءت تراجمه لبعض رجال المعتزلة، كمعرو بن عبيد وأحمد بن أبي دؤاد، أمينة مصفحة إلى حد كبير.

ثم إن هناك مصادر متخصصة في التراجم، أي إنها أدرت حديثها بصورة أساسية حول شخصية واحدة، ومن أكثر هذه المصادر قيمة لهذا البحث كتاب «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» لابن الجوزي، ثم كتاب «تبيين كذب الطغرى لخطا» لسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» لابن عساكر، وقد تناول هذان الكتابان بالصورة جرة مهمًا من تاريخ المعتزلة وسلطا عليه كثيراً من الأضواء.

بقيت بعد ذلك المصادر التاريخية العامة، وهذه المصادر تقدم الإطار العام للصورة التاريخية أو الأرضية التي يتحرك عليها الموصوع. كما تورد بعض التصيلات المباشرة في بعض الأحيان، ومن الطبيعي أن يكون بين أهم هذه المصادر «تاريخ الأمم والملوك» لبطري، وذلك بما امتاز به من غرارة في المادة ودقة في العرض، بالإضافة إلى قوته من العثرة الرسمية التي يعلجها البحث، ويسمي هذا التنويه أيضاً بصفة خاصة بكتاب «هشاد» لابن طبرمر، فقد ابرء

بمعلومات مهمة من الحليفة العامون والرجال الذين اتصلوا به، ومن بدايات
المحنة وتطورها، فمثل بذلك قيمة تاريخية خاصة بهما الموضوع

بعد هذه المقدمة التي تناولت موضوع البحث باختصار، وأشارت إلى بعض ما
سبقه من جهود، واستعرضت محتويات وأهم مصادره نرجو أن يكون هذه البحث
قد نجح في تحقيق بعض أهدافه، وأبرز أهمية الدور التاريخي الذي لعبه المعترلة
على مسرح التاريخ الإسلامي، هذا مع الافتتاح التام بأن البحث ما زال قابلاً
للمزيد وأن بعض أحكامه قابلة للمراجعة عيسى يوسف باحث أن يدعي أنه قال
الكلمة الأخيرة

ونحمد الله على ما وفق وأعان

تجريبية

حول الظروف التي سبقت نشأة المعتزلة ومهنت لها

لا يستطيع دارسٌ للتاريخ السياسي لمعتزلة أن يبدأ دراسته بوضوح وتحديد من غير أن يتناول المقدمات التي سبقت ظهور هذه الفرقة وشككتُ هاملاً مهماً من عوامل تكويناها، وربما فسرت كثيراً من الأحداث اللاحقة أو ألقت عليها بعض الأضواء التي تُعين على التفسير، لكن هذا الشاغل سيكون موجزاً وبالقدر الضروري لهم موضوع هذا البحث

وعلى هذا، فإن التمهيد سيتناول باختصار وتركيب دراسة فرقتين تذكر المصادر أنهما أسهما بتأثير ملموس في الفكر الاعتزالي، بل إن بعض من كتبوا في نشأة الفرق سبوا المعتزلة إليهما، وهاتان الفرقتان هما القدرية، والجهمية، عما لمقصود بهذين المصطلحين؟ وما الظروف التي نشأت خلالها هاتان الفرقتان؟

القدرية:

أما الفرقة الأولى -وهي القدرية- فقد كانت أسبق ظهوراً من الجهمية، والقدرية مصطلح قصد به هؤلاء الذين يسيبون القدر إلى الإنسان لا إلى الله سبحانه، أو بعبارة أخرى هؤلاء الذين يرون أن العبد حر الإرادة وأنه خالق فعله، وليست هالك وراء تصرفاته الاختيارية قوة خارج ذاته تُرجمه عليها، إن فعلاً وإن تركاً -وددت خضوعاً لمنطق الثواب والعقاب، واقتناعاً بمسمة الجراء،

وإلا لهدمت هذه الفكرة «ولم تأت لائمة من الله لمنصب، ولا محمطة لمحسن، ولم يكن المحسن أولي بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولي بالذم من المحسن» كما يستشهد هؤلاء من نص منسوب إلى الإمام علي عليه السلام^(١)

وتجمع المصادر التي بين أيدينا على أن أول من نادى في الإسلام بفكرة القدر بهذا المفهوم^(٢) هو معبد بن خالد الجهني الذي نشأ بالبصرة (بالعراق) في حدود النصف الثاني من القرن الأول الهجري، والذي وصف بأنه «تامي صدوق»^(٣)، وتحاول المصادر السنية أن تعزو اعتناق معبد للقدر إلى ثقافته وتأثره برجل يدعى «سوس» كان مصرياً مسلم ثم تنصر^(٤)، وقد ألقى بأفكاره القدرية إلى معبد الذي أسس بها ودعا إليها، واستدع أن يكون «تجهاً قديماً» في الإسلام كان عنصر هدم واشقاق، وتذكر هذه المصادر أيضاً أن الحسب المصري تأثر بمعبد، لكنه لم يلبث أن اسلمح من هذا التأثير، ورجع إلى حظيرة السنة^(٥)، بل إن بعضها يبرئ الحسب من القول بالقدر أصلاً دوماً كان الحسب ممن يحالف السلف في أن القدر خير» وشرة من الله تعالى»^(٦).

وملاحظة الأولى على ما تذكره تلك المصادر السنية هي تعاملها الشديد على معبد لأنه اقتنع بفكرة القدر وحرية الإنسان، وهي الفكرة التي لم تناقش -أو بالأحرى لم تختلف فيها وجهات النظر- قبل ذلك، فعند هذا من معبد موثقاً من الحسارة في تناول أمور لم يتولها السلف هكذا، وبالتالي عد هذا خروجاً عن التقاليد الإسلامية الصحيحة^(٧)، فلم يكن من هؤلاء ولا أن يسموا آراء معبد إلى مصدر غريب عن الإسلام، بغية شجبها وإظهار تهافتها، وهو التصحيح نفسه الذي سراء مع الجهمية بعد ذلك، والمصعب أن هذه النظرة غير المتعادلة اتخذه كثير

(١) القصة والأمل لابن المرتضى، ص ٧

(٢) قد يحمل القدر مفهومًا معاكساً عند البعض، أي قد يعني الجبر (انظر فضل الاحقران وحظقات المعزلة، للفاضل عبد الجبار، ص ١٦٧).

(٣) ميزان الاختصاص للناظر المعني، ج ٣، ص ١٨٣

(٤) شرح المصنفين في شرح رسالة ابن زهرون، ص ١

(٥) شذوذب النعيب في أخبار من ذهب لابي المسدد الحنبلي، ج ١، ص ١٣٧

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل ٤٧/١.

(٧) منرى بعد قليل بواحد إثارة هذا الموضوع على يد القدرية بهذه الصورة.

من الباحثين المحدثين - غربياً ومشرقيين - مستنفاً لهم في محاولة نسبة القول بالقدر في الإسلام إلى التأثير باللاهوت المسيحي، وتوسّحوا في بيان هذا التأثير^(١) وإن كان من المناسب هنا أن نشير إلى أن بعض الأبحاث الحديثة عادت إلى هذا، وبيّنت أن معبداً وغيره من دعاة القدر في الإسلام - في هذه المرحلة المبكرة من تاريخه - كانوا صادقين عن مبع إسلامي أصيل^(٢)

والملاحظة الثانية متعلقة بالحس البصري؛ حيث يصور في تلك المصادر بأنه تاب عن القول بالقدر أو لم يقل به أصلاً^(٣)، والذي يظهر أن هؤلاء عزّ عليهم أن يكون الحس - بدوره الضمير في المجتمع الإسلامي - قدوةً، يسب أفعال العباد إلى أنفسهم، فصوروه كذلك إما تائباً نادماً على قوله بالقدر، راجعاً عنه، وإما مثبّناً برأي لم يره وهو منسوس عليه، وانطلاقاً من ذلك وجعلنا الشهرستاني يشكك في صحة نسبة رسالة الحس البصري القدرية إليه، تلك الرسالة التي كتبها إلى عبد الملك بن مروان حين استعصر هذا منه عن حقيقة ما سب إليه من القول بالقدر، بقول الشهرستاني: لعلها لوصل من عطاء^(٤) مع أن الحقيقة التاريخية ترفض ذلك؛ لأن واصلاً ولد عام ٨٠هـ وتوفي عبد الملك عام ٨٦هـ، فكيف كانت من واصل حين كتب رسالته المعرومة؟

يمكن القول إن معبداً لم يكن صادراً عن فكر دخيل في قوله بالقدر، وإن الجور الذي نشأت فيه فكرة القدر في الإسلام جو إسلامي خالص؛ وذلك لأسباب أهمها - أن هذه الفكرة ليست غريبة عن روح الإسلام؛ لأن الإسلام يُحمّل أتباعه نتيجة أفعالهم، وهذا يعني أن الإنسان يمارس أعماله بإرادته، ثم إن الذين نسب إليهم أنهم نادوا بفكرة القدر في الإسلام كمعبد والحس البصري تصفوا هؤلاء

(١) الحسن البصري لإحسان عباس، ص ١٦٥ (حيث يرى المكاتب أن الاتفاق يكاد يكون تاماً بين الباحثين فيما يتعلق بتأثير نشأة القدر في الإسلام بالأراء المسيحية، ويقول رأيًا «كثيراً» يلعب فيه هذا الملعب، ثم يستشهد بالمصادر العربية القديمة التي أشارنا إلى بعضها) ويراجع أيضاً المعنونة نزعني جابر الله، ص ١٢٥ والمطالع الإسلامية بسند أبي زرعة، ص ١٨٦

(٢) د. علي المنجد، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣١٢/١

(٣) انظر مثلاً الفرق بين الفرق لديب القاهر البغدادي، ص ٣٦٣ والمطل والنمل ٤٧/١

(٤) المطل والنمل ٤٧/١

إسلاميًا خالصًا ولم تؤثّر عنهم أفكار خبيثة ضد الإسلام، أما التفاضل بينهم
 الشخصيات العربية عن الإسلام أو ذات الأفكار النخيلة فإنه لا يبي بالضرورة
 مثل هذه الأفكار أو التأثير بها، ويضاف إلى ما تقدم أن فكرة القدر أثّرت في
 ذلك الوقت بالذات - وهو الوقت الذي عاش فيه معبد والحسن وأخيرا بهما من
 دعاة القدر لطروف سياسية، فهذه الفكرة كانت موضع إقرار من المسلمين قبل
 ذلك، ولم تطرح للنقاش لعدم وجود ما يدعو إلى ذلك، أما في المراحل التالية
 -إثبات الخلافة الأموية- فقد جدّت ظروف سياسية دعت إلى طرح هذه الفكرة
 لنقاش على نطاق واسع؛ ذلك أن حكام بني أمية كانوا يستغلون فكرة الجبر
 وحتمية القضاء للإيحاء بأن تصرفاتهم قدر لا محيص عنه، يقول القاضي
 عبد الجبار رواية عن شيخه أبي علي الحناني ثم حدث رأي المجبرة من معوية
 لما ستولن على الأمر ورآهم لا يأتمرون بأمره فقال لو لم يربي ربي أهلاً
 لهذا الأمر ما تركني ولده، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره^(١)، ويروي القاضي
 عبد الجبار أيضاً -بهذا الصدد- عن الحسن البصري أنه قال: إن أقواماً باتوا
 وأقلامهم تجري في دعاء المسلمين وأموالهم، ثم قالوا: إنما جرت أقلامنا عن
 أقلام الله، كذبوا والله، إن أقلام الله تجري بالبر والتقوى ولا تجري بالإثم
 والعدوان أفأنت على الله! جهنم بالله! كذبته على الله!^(٢) ويروي صاحب
 شذرات الذهب أن معبدًا وعطاء بن يسار أتيا إلى الحسن البصري فقالا: ديا
 أبا سعيد، إن هؤلاء المدوك (أي حكام بني أمية) يسمكون دعاء المسلمين
 ويأخذون أموالهم ويقولون: رب تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال كذب
 أعداء الله!^(٣) فهكذا استطاع الأمويون أن يبرّجوا لفكرة القدر وأن يجدوا لها
 أنصارًا من السواد الأعظم من المسلمين؛ لأن الجمهور يكره الأمور التي تبدو
 مُحدّثة، كما استطاع الأمويون في الوقت نفسه أن يسمكوا دعاء القدر، وأن
 يضعوا على تصرفهم صفة الشرعية والعبرة على روح الإسلام

(١) مثل الاحتفال وحيات المتك، ص ١٤٣

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥

(٣) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ١٣٨/١

أما داهي القدرية الأول - وهو معبد - فقد اشترك في الثورة التي حمل لواءها عبد الرحمن بن الأشعث ضد جبر بن أمية الحجاج بن يوسف وبحسب مرفق أن هذه الثورة جذبت تحت لوائها عددًا كبيرًا من القراء والرهدة، وكانت بين صفوفها كتبة تدعى «كتبة القراء» تصدر لقيادتها واحد منهم هو جبلة الجعفي، وضمت بين جنودها سعيد بن جبير، وهامرًا الشعبي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وغيرهم، وقد انتهت هذه الثورة التي بدأها ابن الأشعث في سنة ٨١هـ بالقتل، ويقتل ابن الأشعث وعدة كبير من رجاله ومنهم معبد الجعفي الذي لا تتفق المصادر على التاريخ الدقيق لمقتله، وإن كان من المرجح أنه قتل خلال عام ٨٢/٧٠٢م، ولم يكن قتل معبد بسبب آرائه الدينية، لكنه قتل لسبب سياسي ظهر هو حروجه مع ابن الأشعث^(١)

سبق أن معبد التقى بالحسن البصري وأن بعض الروايات تذكر تأثير الحسن به، والراجح أن الحسن البصري لم يتأثر بمعبد في هذا القول، فشمعية شخصية الحسن البصري بلغت من النضج مبلغًا، وكانت ذات استقلال فكري واضح، يصعب عينا أن تصور سرعة تأثيرها بالأحرار ومحاكاتها لهم، خصوصًا في قول كاذب يلاقي تحرُّجًا رائدًا بين الدوائر التقليدية في المجتمع الإسلامي، والأدق أن يقال: إن الحسن التقى فكريًا مع معبد، وكان كلاهما متأثرًا، لا بمصدر أجنبية، ولكن بتصور القرآن نفسه وبروح الإسلام، وإن الذي أُملى عليهما الظهور بهذا القول في هذا الوقت بالذات هو ضعف الأمور واستغلالهم فكرة الجبر في بسط مظالمهم، وهذا ما توضحه حق التوصيف رسالة الحسن البصري التي كتبها إلى عبد الملك بن مروان (في أوتق الأقوال) وذلك حين بحث إليه عبد الملك قتلًا ومتأثرًا «بمع أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله عن أحد من مفسرين»، فكتب إلى أمير المؤمنين بمدحك والذي به تأخذ أعين أحد من أصحاب رسول الله ﷺ أم عن رأي رابته؟ أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن؟، فيجيب الحسن في كلام طويل «إنه لم يكن أحد

(١) شاء الفكر الفلسفي في الإسلام للتكرار في ساني النشر ٢٠١١/٨

مضى من السبب يكر هذا القول ولا يجادل فيه ؛ لأنهم كانوا على أمر واحد متفقين ، ولم يأمرُوا بشيء مكر - فمكر - أمير المؤمنين - في قوله ، والله تعالى ﴿إِنَّ شَيْئًا لَّيُكَذِّبَنَّكَ أَوْ يَتَّبِعَنَّكَ﴾ ١٢٧ ﴿كُلٌّ فِيهِ بَأْسٌ كَثِيرٌ مِّنْهُ﴾ [المفتر ٣٧-٣٨] وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من المقدرة م يتقدمون بها ويتأخرون ، ويتلاحم لينظر كيف يعملون ، ويبلو أخبارهم ، فهو كاد الأمر كما يلعب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا أن يتأخروا ، ولما كان لمقدم أجر فيما عمل ، ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل ؛ ثم يذكر بعد كلام طويل أنه «إنما أحدثنا الكلام فيه (أي في القدر) حين أحدث الناس النكرة له» ١٢٨ فالذي يشير إليه هنا النص المهم أن القول بالقدر ينبع من ظروف المجتمع الإسلامي في تلك الآونة ، وأنه لم يثر قبل ذلك لأنه كان قضية مسلطة ليست موضع إنكار ولا جدل

ذكرنا فيما مضى أن بعض الروايات نسبت إلى الحسن رجوعه عن القول بالقدر ، ولم نجد ما يحملها على تصديق هذه الروايات ، خصوصاً أن رسالة الحسن السابقة في القدر حافلة بمصوح قرآنية تدل على اقتناع الحسن باتم بغيرته ؛ لأنها لا تصادم مع روح الإسلام كما أسا نجد في مصادرنا وروايات تنسب إلى الحسن أنه قال بالقدر ، ومصدر هذه الروايات تلاميذ للحسن يفسرون للقدرية البغض والمداوة ، ويحز في بعضهم موافقة الحسن لهم في قولهم بالقدر ، كما تنمى أن لو قسم علينا غرهم وأن الحسن لم يتكلم بالقدر ، وأهم هؤلاء التلاميذ أبوب السحتياني ١٢٩ وقد جعلت حنقة الحسن البصري بالرواد المعجبين بشخصيته وعلمه مثلاً ، واستطاع أن يثير بفكره العقول والقلوب ، وأن يشر في البصرة روحاً فكرية ودينية معمة بالحياة ، ومن هؤلاء التلاميذ الذين ضمنهم حلقة الحسن وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، اللذان سيكون لهما بعد ذلك شأن ، يستعمل القول عنه في موضعه

(١١) رسائل العدل والفرجة ، جمعها وتقدم لها د محمد حمادة ، ج ١ رسالة الحسن البصري / ص ٨٣ وما بعدها وقد روى القاضي عبد الجبار أقرافاً من هذه الرسالة في الفضل الاخرال ، ص ٢١٥

(١٢) ناقش هذا الموضوع باستفاضة الدكتور إحسان عباس في كتاب «الحسن البصري» ص ١٦٦ وما بعدها وانتهى إلى ترجيح أنه الحسن قال بالقدر ولم يرجع عنه.

القدرية بالشام:

إن هذا الحد رأينا كيف نشأ القول بالقدر في العراق، وكانت البصرة بالذات أهم مكان تعهد منه المكرة وغذاها، ولكن المصادر تذكر أيضًا أن الشام حُرِبَ في هذا الميدان بسهم، بل إن أشهر شخصية قدرية -وهي عيلان المعضقي- كانت شامية، وقد بلغ من قوة انتساب هذه الشخصية لبقدر أن القدرية تنسب إليها أحيانًا فتسمى «العيلانية» دون «الحعية» نسبة إلى الحرس أو «المعبدية» نسبة إلى معبد.

ولم يكن عيلان أول من قال بالقدر في الشام، بل سبقه إلى ذلك شخص يقال له «عمرو المقصوص»، وتذكر بعض المصادر فيما روت عنه من أخبار قليلة أنه استطاع أن يؤثر بكثرته تلك في معاوية الثاني فاعتنقها معاوية، يقول المفسري من معاوية هذا «وكاد قدرًا» لأنه أشجع عمرًا المقصوص فعمله ذلك فداد به وتحققه، فلما بايعه الناس قال للمقصوص ما ترى؟ قال إما أن تعتدل وإما أن تعتزل^(١)، فاعتزل معاوية، ولكن الأمويين ألقوا تبعه ذلك على عمرو المقصوص وقالوا له «أنت أفسدت وعلمت؟» ثم قتلوا عمرًا هذا قلة بشعة بأن دفنوه حيًّا^(٢)

ورغم ما يسبب إلى عمرو من أنه أول دعاء القدر في الشام فإننا نجد أمعاء أمام تأثير خبثيل لعمرو هذا في بيئة الشام، أو بعبارة أخرى فإن عمرًا هذا لم ينجح في تكوين مدرسة تدعو لآرائه وتمود عنها، فباعتناء ما يروى من تأثيره في معاوية الثاني لا نلمس له آثارًا واضحة.

أما الشخصية القدرية الأساسية في الشام فهي شخصية عيلان بن مسلم المعضقي^(٣) مولى حماد بن عدي، ولا يريد أن يترسل مع الروايات الكثيرة -

(١) الفقه والتاريخ للمفسري ١٧٠ ١٦/١

(٢) المصدر نفسه، والموضح نفسه.

(٣) لم تذكر المصادر حتى لاسم الكامل لعيلان، فهو مرة ابن مسلم (كما في المنية والأمل، ص ١٧) ومرة ابن مروان (كما في الملل والنحل للشهرستاني ١٤٦/١) وثالثة (ابن يونس كما في شرح المعبر، ص ٢٠١)، ولكن يبدو أن اسمه عيلان بن مسلم وكنيته أبو مروان، وفقًا لما يذكره القاضي عبد الجبار في كتابه «فضل الاعتزال»، ص ٢١٩ وأيًا ما كان لا اختلاف حول الاسم، فإن المسمى يحق عليه وهو عيلان القدري داعية القدرية الأعظم في الشام.

المتفارقة أحياناً والمتضاربة أحياناً أخرى حول شخصية عيلان ودعوته ونهايته
 «لألمة على يد هشام بن عبد الملك»^(١)، ولكننا سنعاول أن نستخرج من دراسة هذه
 الروايات ومقارنتها بعض النتائج التي تهم في هذا التمهيد

والمصادر التي كتبت عن عيلان تختلف في آرائها حوله تبعاً لاختلاف الأهواء
 والمنحىة لأصحابها، فإن كانت مصادر اعتزالية أو زيدية ردت عيلان إلى أصول
 إسلامية لا يرقى إليها الشك، وجعلته صاحب دعوة أصيلة في الإسلام وشهيد هذه
 الدعوة، وإن كانت غير ذلك جعلت منه داعية فكر هدام دجيل، ورثته إلى أصول
 عريضة عن الإسلام، ووصفته بأنه مشق خارج عن الطاعة لائر على الجماعة،
 فسح سجد القاضي عبد الجبار في كتابه «الفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»
 وابن المرتضى في «المعنى والأمل»^(٢) يذكران أن عيلان تتلمذ على الحسن بن
 محمد بن الحنفية وأحد من المذهب، وأن الحسن هذا لم يكن يختلف عن أبيه
 محمد بن الحنفية وأبيه يقصدان أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية أستاذ
 وأصل بن عطاء - إلا في شيء من الإرجاء، وروايات أن الحسن كان يقول إذا
 رأى عيلان «مر حجة الله على أهل الشام» وذلك أن أهل الشام كانوا جبرية،
 فليس لهم أمام الله عذر بعد أن بيّن لهم عيلان بطلان فكرة الجبر وتصادفها مع
 روح الإسلام، ونقرأ في هذه المصادر - الاعتزالية أو الزيدية أيضاً - أن عيلان
 كتب إلى عمر بن عبد العزيز يشرح له بطلان فكرة الجبر وتصادفها مع عدل الله
 وحكمته، وأن الإمام يجب أن يكون داعية لأمة إلى صحيح الأفكار، ولا يلقها
 إلى المهادت بعثاقها ما يتناقض مع الإسلام الصحيح^٣ وربما سجت «أمة
 بالإمام ورعب هذكت بالإمام، فانظر أي الإمامين أنت»، أهل وجدت رشيداً
 يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه^٤ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على
 الظلم وانتظام؟^٥ وهنا سجد عمر في تلك الروايات يهتف بعيلان «أعني على
 ما أنا فيه» فيقول له عيلان «ولني بيع الحوائث ورد المظالم» فكان عيلان يبيحها
 يقول «تعالوا إلى متاع الخوفة» تعالوا إلى متاع النظمه»^٦، وكانت تلك العبارات

(١) انظر مثلاً فضل الاعتزال، ص ٦٦٩ وما بعدها وشرح الميراث، ص ١٢٠١ والنقد الفردي ٢/٣٢٢.

(٢) فضل الاعتزال، ص ٢٦٩ وما بعدها والمعنى والأمل، ص ١٥ وما بعدها.

الجارية سيّا في مأساة غيلان، حيث سمعها هشام بن عبد الملك، فأقسم ليقنته لو آلت إليه العلامه، فلما انتهت الحلاقة إلى هشام توقع غيلان شراً، فهرب هو وصاحبه صالح بن سويد -وكان على منعه إلى أرمينية، ولكن هشاماً لم ينسَ يمينه، فأرسل في طلبهما، ووقع عليهما حكماً بالإعدام البطيء، مبالغاً في السكينة، فقطع أيديهما وأرجلهما، ثم قال لغيلان -تشفّئ ومكراً- كيف ترى ما صنع بك ربك؟! مشيراً إلى ملعب البحر الذي كان غيلان يباهضه، فيجيه غيلان وهو في تلك الحال نصر الله من صبح بي هذا، مشيراً إلى ملعب القدر الذي كان هشام يباهضه، ثم بلغت إلى الدس ويقول وهو يقصد الأمويين، قاتلهم الله! كم من حق أمانته، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين الله أعروه، وكم من عزيز في دين الله أذلوه! فيقول الناس لهشام قطعتم يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسه! إنه قد أبكى الناس وتبهم على ما كانوا عنه غافلين، فيقطع هشام لسه، وتنتهي حياة غيلان

هكذا تصور تلك المصادر غيلان داعية إسلامياً صميماً، باصفاً في دين الله ثائراً على الظلم، مُزْعِماً لله عما لا يبين، قضى شهيد دعوته، وإيماناً بها في رسم هذه الصورة لغيلان -صورة الداعية الشهيد- تروي هذه المصادر أن امرأة قريبة من الموضع الذي قتل فيه غيلان قتل ابنها مد أربعين عاماً، فاعتزلت بعده الحياة، واتحدت المسجد بيتاً، فاستبغت في اليوم الذي قتل فيه غيلان ميشمة فظلت أهلها أن الجود قد تكامل بها، فقالت لقد رأيت حججاً كان أبي أدني وقال إن الله أحضر أرواح الشهداء لقتل رجل في مكان كذا، فانظروا هل ترون فتيلاً؟ فسارع أهلها فإذا غيلان يمشي في صحراء^(١)

لكننا نجد أيضاً وراء نون آخر من المصادر -هو المصادر السنية وما تأثر بها- يشكك في عقيدة غيلان، ويردها إلى أصول غير إسلامية، أو مشكوك في صلتها إسلامها، ثم يصور غيلان في مناقشاته مع خصومه المدعيين بصورة المنهزم الذي تقطعه المحصوم، ولا يستطيع أن يقيم على صحة منعه برهاناً ساحقاً، بل تمضي هذه المصادر إلى أبعد من هذا حين تصور غيلان قد رجع عن عقيدته رماً،

(١) السنية والأمل، ص ١١٧ وفصل الاعتزال، ص ٢٣٣

وأخيراً تصف قتله على يد هشام بأنها قتلة رقيق كان لها أهلاً، وفعلها هشام قريش إلى الله وخيراً على دينه

وعكس مجد أن بعض هذه المصادر تذكر أن غيلان تلقى عقيدته القدرية عن معبد^(١)، في الوقت الذي تذكر فيه أن معبدًا تلقى عقيدته تنك عن رجل بصراني من أهل العراق، أسد ثم تضر، هو سوس، كما سبق ذكره بصلد الحديث عن معبد، في حين مجد بعضها الآخر يجعل الصلة بين غيلان وسوس هذا صلة مباشرة لم تأت عن طريق معبد، حيث يذكر أن معبدًا وغيلان كليهما أخذتا عن سوس^(٢). وفي ميدان الحجج المنحوي يفضل لنا صاحب «العقد الفريد» هذا المشهد بين غيلان وريبع، حيث يسأل غيلان ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله أحب أن يعصن؟ فقال له ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله يعصن كرمًا؟ يقول الراوي معقبًا: فكانما ألقه حجرًا^(٣)؟ فغيلان هنا مهزم قطع بأقل جواب، كما نفرا أيضًا مناقشة بين غيلان وعمر بن عبد العزيز موضوعها القدر، ولكن حجة عمر في هذه الرواية تقطع غيلان فبعض توبته أمامه «والله يا أمير المؤمنين لقد جئتك شاكًا فهديتني، وأعصى عصرتني، وجاهلاً عملتني، والله لا أتكلم في شيء من هذا الأمر أبدًا»، وتذكر الرواية أنه كُت عن القول بالقدر في حياة عمر فلعنا مات عمر سال فيه سبل الماء^(٤)؟ أي إنه تاب توبته «وتد بعهدا إلى هرطقة، حتى اشتد ذلك على هشام فصع به ما صع، فإنا جئنا إلى قصة مقتله وحسد رواية مختلفة عن تلك التي ذكرناها آنفًا بهذا الصدد؛ حيث يروي صاحب «العقد الفريد» أن هشامًا أنكر على غيلان خوذه في القدر، وتوغل بالكمال إن خاص فيه، قائلاً له في كلام «أنت أولي لك! ودع صحت ما ضره إليك أقرب من معه»^(٥)،

(١) الطبري ٢٨٥/٨

(٢) شرح الجوزي، ص ٢٠١

(٣) العقد الفريد لابن عبد ربه ٣٧٢/٢، والمقصود بالريبع في هذا الخبر هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فرزخ، المعروف بالريبع الرأي، كان من فقهاء المدينة، ونحو سنة ١٣٦ هـ راجع ترجمته في «وليات الأعيان» لابن خلكان، ج ٢/ ص ٢٨٨ ٢٩٠

(٤) انتهى وارد على أهل الأحرار للطبري، ص ١٥٩

(٥) العقد الفريد ٣٧٩/٢

فالذي توحى به هذه الرواية أن هشامًا لم يقض على غيلان بمجرد توليه الخلافة، شاةً لحقيد قديم في نفسه عن غيلان الذي وقع في بئر أمية بسوء القوم، لكن هشامًا ما يحتلم مع غيلان لأمر ديني لا شخصي، ولا يندفع في توقيع اجراء على غيلان بل يعطيه المهلة أن يوب عن بدعته، فلم يفعل غيلان والمسؤولية هنا -كما توحى به هذه الرواية- تقع على غيلان نفسه، الذي لجأ في ضلالتة ولم يصبح إلى داعي الهدى... وتمضي الرواية قائلة إن غيلان طلب من هشام أن يبعث إليه من يجادله، فإن كانت العبة لغيلان أسك عنه هشام، وإن كانت عليه فلهشام أن يرل به عقوبته، بعث هشام إلى الأوزاعي ليجادل غيلان، وهنا نقرأ لومًا طريفًا من الجدل: حيث يقول الأوزاعي لغيلان أسألك عن خمس أو عن ثلاث؟ يفضل غيلان أن يسأل عن ثلاث! فيقول الأوزاعي هل علمت أن الله أهدى ما حرم؟ فيقول غيلان ما علمت (وعظمت عنه!)، فيسأله الأوزاعي فهل علمت أن الله قضى على ما بهن؟ فيجيبه غيلان هذه أعظم! ما لي بهذا من علم، فيقضي عليه الأوزاعي بسؤاله الثالث فهل علمت أن الله حال دون ما أمر؟ فقال غيلان: حان دون ما أمر؟ ما علمت! وهذا يصدر الأوزاعي حكمه هذا مرتاب من أهل الزرع! فيبعد هشام عن غيلان ما يقتضيه حكم الأوزاعي. وهو الإعدام على طريقته فُطع يديه ورجليه أولًا، ثم ألقي به في مكان ظاهر، فاحتوشه الناس بمحبون من عظيم ما أرى الله به من نعمته!، ثم قطع هشام لسانه وضرب عنقه^(١)

وتعليقنا على هذه المحاكمة -لو صحت- أنها أشبه ما تكون بالمحاكمات الصورية التي يعد فيها الحكم سلفًا، ويكون الهدف منها إضعاف الشرعية على الحكم، وهذا يبدو من ثوب الأسئلة الملمرة التي واجه بها الأوزاعي غيلان، بل من لهجة التحدي التي امتنع بها الأوزاعي مناقشتها -أسألك عن خمس أو عن ثلاث؟- والذي يبرّج ذلك أن هشامًا نفسه قال للأوزاعي بعد نفاذ الحكم في غيلان: «قد قلت يا أبا عمرو ظننّا فقال نعم، قضى على ما بهن عنه، بهن آدم عن أكل الشجرة وقضى عليه بأكلها، وحال دون ما أمر، أمر إبليس بالسجود

(١) شرح العود، ص ٢٠١

لأدم وحال يبه ويس ذلك، وأحد على ما حرم، حرم الميتة وأعان المضطر على أكلها»، معتمد لم يهتم أسئلة الأوراعي، وكان على الأوراعي غصوف لمطقة- أن يحكم على هشام كذلك بأنه مرتاب من أهل الريخ

تباين المصادر -إذن- حول غيلان، تبعًا لتباين الأهود الملحية لأصحابها، ورغم هذا التباين فإننا نجد تجميع على أشياء. أجمعت على أن غيلان دعا بالقدر، واختلعت في مصدر دعوته، وأجمعت على أنه التقى بعمرو بن عبد العزيز، واختلعت في نتيجة اللقاء، وأجمعت أنه قتل بيد هشام، واختلعت في تفسير قتله، والذي طمشت إليه في مضطرب الآراء أن غيلان دعا بالقدر دعوة كد مصدرها فهمه الثاني لكتاب الله، وكانت دعوته بسيطة، لا أثر فيها لتعسف، ولا تحمل طابعًا غريبًا على الإطلاق، ولعل النص الآتي للشريف المرتضى في بيان الظروف التي شأ فيها هذا الاتجاه يُزَكِّي ما طمشت إليه، حيث يقول «اعلم أن أول حالة ظهر فيها الكلام وشد بين الناس في هذه الشريعة هو أن جماعة ظهر منهم القول بإضافة معاصي العباد إلى الله سبحانه، وكان الحسن بن أبي الحسن البصري ممن من ذلك، ووافقه في زمانه جماعة وخلق كثير من العلماء، كهم يذكرون أن تكون معاصي العباد من الله، منهم محمد الجهمي، وأبو الأسود الدؤلي، ومطرف بن عبد الله، ووهب بن منبه، وقتادة، وعمرو بن دينار، ومكحول الشامي، وغيلان وجماعة كثيرة لا تحصى، ولم يك ما وقع من الخلاف حيث يتجاوز باب إضافة معاصي العباد إلى الله -سبحانه عن ذلك!- وهيها عنه، وحيه من هذا الباب بيان انقضاء والقدر وما أشبه؛ فأما الكلام في خلق أماعيل العباد وهي الاستطاعة وفيما اتصل بذلك وشاكله فإنما حدث بعد دهر طويل^(١)، معدول هذا النص المهم أن النقاش في القدر في ذلك العهد المتقدم كان نقاشًا بسيطًا حاليًا من التقييدات العسمية، مما يؤكد اشتاقه من البيئة الإسلامية ذاتها

(١) رسائل العدد والترحيد ٢٥٧/١ من رسالة بعنوان إلقاء البصر من الجبر والقدر يقصد بالقدر هنا ما يعرف بمفهوم الجبر لا المفهوم الذي يطلق على المنتزعة ومن يهج بهم كغيلان. والملاحظ أن القدر بمعنى الجبر كان يستعمله المعتزلة ومن شاكرهم من الفاطميين بخره الإزادة، أما القدر بالمفهوم المتبادر من حربه لإزادة فكان يستعمله خصوم المعتزلة، كل يحاول أن يجلس عصمه مقصودًا بهذا الأثر الزائد المتكبر في صفة العقلية بنحو هذا الأسلوب.

ولا نستطيع أن نؤكد القضاء غيلان بمعيد، فأحدهما شامي والثاني عراقي، كما أن أحدهما -وهو معبد- قتل في فترة مبكرة سبياً، وذلك في ثورة ابن الأشعث، وكان قتله في غضون عام ٨٢هـ، بينما قتل غيلان في أوائل خلافة هشام^(١)، ولكن ذلك لا ينفي إمكانية حدوث لقاء بينهما في الفترة الأولى من حياة غيلان، وأما ما كان الأمر فإننا أمام احتمال قوي بتأثر غيلان بمعبد وبمدرسة العراق عمومًا، ولا يشترط لجوار وجود التأثير أن يتم لقاء مباشر بين الأشخاص، فإن الأفكار ترحل وتدرس التأثير فيما يقف أصحابها في مواضعهم لا يبرحون، والذي يرجح ذلك أن استدر النقدر في العراق كان أسبق منه في الشام^(٢)، وأن النقدر في العراق كان اتجاهًا يبتأ له مدرسة ومعبد، ولم يكن كذلك في الشام قبل غيلان

انتهت حياة غيلان، فهل انتهن مدعيه؟ ليس هنا مكان الإجابة عن هذا السؤال؛ لأن ذلك سيقتي بنا في غمار بحث جديد عن نشأة المعتزلة، وهل ورت هؤلاء دعوة غيلان وتسلموا منه الراية؟ أو بعبارة أخرى هل كانوا امتدادًا له؟ أو نشأوا نشأة مستقلة؟ إن هذه الأسئلة وسواها ستكون موضع دراسة في الفصل القادم، ولهذا أظنا القول عن غيلان بعض الإطالة لما يمثله من أهمية في تاريخ الاعتزال

فلنترك الآن غيلان ومدرسته لسافش مدرسة أخرى نقف على النقيض من هذه المدرسة، وهي ذات صلة أيضًا بموضوع فصلنا القادم، تلك هي مدرسة الجبرية أو الجهمية.

٢- الجهمية:

يطلق هذا المصطلح مرادًا به أولئك الذين يجردون الإنسان من إرادته الحرة، ويذكرون أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُسب إليهم أفعالهم على المجار، كما يقال: تحركت الشجرة ودار

(١) توفي هشام عام ١٠٥/٧٢٤م.

(٢) رغم ما سبق ذكره من ظهور صمد الطغوص في عمان مبكر بالشام، فإننا كان ظهورًا محدودًا لأثر كما تقدم.

العلك^(١)، ومن هنا أطلق عليهم اسم «جبرية»، ويقسم الشهرستاني الجبرية إلى جبرية خالصة وجبرية متوسطة. فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً^(٢)، وبعد الجهمية أصحاب الجهم بن صفوان جبرية خالصة^(٣) وكذلك يرى الشريف المرتضى في رسالته «إنقاذ البصر من الجبر والقدر» أن مدعب جهم هو أكثر مناهج الجبرية غلوًا، حيث يدعب إلى «أن الله خلق فعل العبد وليس للعبد في ذلك فعل ولا صبح^(٤)» ومع أن أشهر ما اشتهر به جهم قوله بالجبر، فإنه قد قال بأشياء وافق فيها المخزلة، كتمني السمعات الأربعة، ونفي الرؤية وخلق القرآن وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع^(٥)، وسوف يكون لنا عود إلى مناقشة هذه النقطة عند تناولنا لمصداق بين التجهيم والاعتزال.

تذكر مصادرنا أن الجهم بن صفوان شأ بمرقد بخراسان، وقضى جزءاً من حياته به قترعده، وأنه تنلمط على الجعد بن درهم بعد أن التقى به في الكوفة^(٦)، حيث إن الجعد لجأ إليها بعد هروبه من دمشق خوفاً من الأمويين، وأما الجهم فقد قضى بها فترة من الزمن^(٧)، والمصادر التي بين أيدينا لم تشر إلى أن الجعد ابن درهم كان جبرياً، بل إنها أشارت إلى أنه كان معطلاً بمعنى صفات الله ويدعب إلى خلق القرآن، وأن الجهم تلقى منه هذا القول، ومعنى هذا أننا لا نستطيع إدراج الجعلدية -لو صبح التعبير ضمن الجهمية، وست أدري على أي المصادر اعتمد الأستاذ الشيخ أبو زهرة في دراسته انضائية عن «الإمام زيد»، وعن «المطاهب الإسلامية» في نسبة الجعد إلى الجبر وأنه أول من قال به في الإسلام^(٨)، والمصدر الذي استند إليه في «المطاهب الإسلامية» -وهو شرح

(١) خلاطات الإسلاميين للأشعري ٣١٢/١.

(٢) القتل والنسل ٨٦-٨٨/١.

(٣) رسائل القدر والتوحيد ٢٥٧/١.

(٤) القتل والنسل ٨٦/١، خلاطات الإسلاميين ٣١٢/١.

(٥) مبررات الاعتزال للحافظ الذهبي ١٨٥/١.

(٦) البداية والنهاية ٣٥٠/٩.

(٧) «الإمام زيد»، ص ١٤٤ والمطاهب الإسلامية، ص ١٧٤.

العيون يذكر أن الجعد بن درهم «تعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي سب إليه الجهمية»، وهذا لا يعني أن القول الذي سب إليه الجهمية -والذي ورد في النص- هو الجبر لا غيره؛ لأن لهم أقوالاً أخرى كما سبق أن ذكرت، ويدل على ذلك بعض النسخ الذي استشهد به الأستاذ أبو رهرة حين يحضي في قراءته بعد ذلك مباشرة؛ حيث يقول «وقيل إن الجعد أخذ ذلك من أبيان بن سميان، وأخذه أيدان من طالوت بن أعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وكذا يقول بحلق القرآن» ثم يقول بعد ذلك «ثم أظهره الجعد بن درهم فقتله خالد بن عبد الله القسري يوم الأصحن بالكوفة». أتى به في الوثائق فعلى وحطت ثم قال في آخر حطته: «اصرمو وضحو بضحاياكم تقبل الله ما وصكم، فإني أريد اليوم أن أصحي بالجعد بن درهم فإنه يقول ما كلم الله موسى تكليماً ولا اتحد الله إبراهيم خليلًا، تعالى الله عما يقول علوًا كبيرًا، ثم برل وحز وأمه بالسكن بيده، وطلعت نار فتته إلى أن شأت في أيام ابن أبي فؤاد^(١)، عالتهمة التي أفاض بها حاله الجعد لم تكن الجبر، بل كانت إنكاره صفة الكلام القديم لله تعالى (ويترتب على ذلك القول بحلق القرآن) وهو ما تجدد بعد ذلك أيام النمامور ومشاره المحترلي أحمد بن فؤاد، كما يشير إلى ذلك النص

فالجعد إند- لم يكن جبريًا والذي يكاد يحملنا على القطع بذلك هذا النص «لهم لعبد القاهر البغدادى حيث يقول «حدث في زمان المتأخرين من النصحية خلاف القدرية في القدر والاستطاعة؛ من معبد الجهمي، وعيلاز الدمشقي، والجعد بن درهم، وتبرأ منهم المتأخرون من النصحية»^(٢) فهو ما يسلك الجعد في سلك القدرية، ويضعه على قدم المساواة مع معبد وعيلاز، أما تأثر الجهم بالجعد فقد كان في نطاق نصي الصفات من الله سبحانه، وهو ما أطلق عليه المعكرون المسلمون اسم «التعطيل»، وانطلاقاً من مبدأ التنزيه المطلق

(١) شرح العيون، ص ٢٠٣. وقد ضبط ابن خلكان كلمة فؤاد في قسم الدال المهملة وفتح الواو (وهيات لأهبان ٩١، ١)، وهي تاج المروس ٣٥٠ / ٢ الفؤاد ككروب معه شبيهاً بصغار المود، وهو اسم

القاضي الأتابي الجهمي

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٦٨-٦٩

ونمي الصفات أو «مبدأ التعطيل» رآب الجعد يلعب إلى خلق القرآن؛ لأنه ينبغي أن له كلاماً قديماً، وقد أُرِّس الجعد -انساقاً مع مذهبه- كل آيات الصفات التي وردت في القرآن الكريم، فليس له تعالى صفة رائدة عن الذات، وقد تأثر الجهم بالجعد في كل هذا، وهو ما اشتهر عند كثير من معكري الإسلام باسم مقالة الجهمية^(١) يقول ابن تيمية «إنه في أواخر عصر التابعين من أوائل المائة الثانية حدثت بدعة الجهمية منكراً الصفات، وكان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم، فطلبه خالد بن عبد الله القسري معصياً به بواسطة ثم ظهر بهذا المذهب الجهم بن صفوان، ودخلت فيه بعد ذلك المعتزلة^(٢)، ويقول في موضع آخر

«وقعت محنة الجهمية فغاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون وأخيه المنصور ثم الواثق، ودعوا الناس إلى التجهم وإبطال صفات الله تعالى»^(٣)، والذي ملاحظه في هذين النصين هو ارتباط التجهم عند ابن تيمية بالتعطيل ونمي الصفات دون الجبر، وريط الجهم في هذه الناحية فقط بالجعد بن درهم، أول من أظهر هذا القول في الإسلام. ويدل على ذلك أيضاً في كلام ابن تيمية تصريحه في النص الأول بأن المعتزلة دخلت في هذا المذهب، وسر يعرف أن مذهب المعتزلة أبعد ما يكون عن الجبر، كما أنه في النص الثاني خطأ خطوة أبعد، فقد أطلق اسم الجهمية -سماء الصفات- على المعتزلة، مشيراً إلى دورهم فيما عرف في التاريخ باسم «محنة خلق القرآن» وبعد أيضاً إطلاق اسم «التجهم» بهذا المفهوم -مفهوم التعطيل فقط- عند غير ابن تيمية كالبخاري وأحمد ابن حنبل، ولم يكن الهجوم الشديد الذي تعرضت له الجهمية من كثير من العلماء المسلمين سبب اتجاههم الجبري؛ لأن هذا الاتجاه كان يجد استجابة لدى عدد غير ضئيل من المسلمين، وإنما كان هذا الهجوم مصعباً على مذهبهم في التعطيل، واتجاههم إلى التأويل العقلي لكثير من آيات الصفات في القرآن الكريم^(٤)

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي، ص ١٣

(٢) منهاج الله النبوة ٢٢/١

(٣) المصدر نفسه ١٣٢/٢

(٤) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي، ص ٢١

لا يعوتنا ونحن نتحدث عن الجعد أن يذكر أنه كان مؤيداً لمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية؛ ولهذا سب مروان إليه، فقبل مروان الجعدي^(١) وقد اعتبر بعض الباحثين مروان هذا من معتزلة بني أمية^(٢) وهي بقعة مرجو أن نحققها في موضعها، ولكن السؤال الذي تطرحه علينا الآن دراستنا للجعد هو لماذا أمر هشام بن عبد الملك بقتل الجعد؟ إن الإجابة التي تقدمها مصادرنا بهذا الصدد غير مقنعة، فهل كان أمر هشام بقتل الجعد عمرةً منه على جوهر الدين الصحيح؟ لا نظن ذلك، خصوصاً أن محوى قول الجعد لا يمس صميم العقيدة؛ لأنه يلعب إلى تزيه الله عن اتصافه بصفات المخدوقين، هذا فضلاً عن أن لا يعرف من سيرة هشام عمرةً عن معاهيم الإسلام الصحيحة أو تُمس، بل عمرة على عرش بني أمية أن يهتر، وقصة مقتل غيلان برهان على ذلك؛ فمع أن عمر «بن عبد العزيز كان صادق الغيرة على دين الله، شديد الحرص على نقاء معاهيمه، لا يجده يُلتمس على قتل غيلان، بل يجده يناقشه ويستعين به، وذلك في الروايات الاعتزالية، أو ينصحه بالكف عن الحوض في حديث القدر وذلك في الروايات السنية، ثم يتولى هشام فيقتل غيلان بطريقة لا تدل على رغبة منه في إخماس صوت مبتدع ضالٍّ ولألفظة قتلة يطبق عليها قوله ﷺ «إِذَا قُتِلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقَتْلَ»، ولكن هشامًا يقتله قتل متشكك متظم؛ وما سترجع عن البغضادي السابق الذي وضع فيه الجعد مع معبد وغيلان في الدعوة إلى القدر، وإذا صح ذلك -ويبدو أنه صحيح- دللنا على أن هشامًا أمر بقتل الجعد بحوفه في حديث ليس في صالح بني أمية الحوض فيه، وهو حديث القدر الذي قدم غيلان وصاحبه صالح حياتهما نساءً له على يد هشام نفسه، أما إذا لم يكن الجعد قد دع دعوة صريحة جهرية إلى القدر -كما عن معبد وغيلان- دللنا على أنه لم يكن على وفاق مع الأمويين، بل كان دائم عليهم جورهم وعصمهم في الأحكام؛ وعلى ذلك فلا يستطيع قبول الموقف الذي يُدّعيه كثير من مصادرنا بصدد قتل الجعد -وهو أنه كان قتلاً في الدين ولله- والذي يحمله أصنف تمثيل هذا التعليق الذي يقرؤه

(١) انجم الزاهرة لأبي المناس ١/٣٢٢، روح البير، ص ٢٠٢

(٢) سير الإسلام لأحمد أمين، ص ٢٩٩

لصاحب «شظرات الذهب» بعد أن يروي مقالة خالد القسري حين قال للمصلين
«انصرفوا وضجوا» فإنني مضجُ بالجمد» يعلق قائلاً: «لله ما أعظمها وأقبلها
من ضجة!»^(١)

تتلى مقالة الجمد كما سبق أن ذكرنا الجهم بن صفوان، ولكنه أضاف إليها
قولاً آخر جليلاً هو الجبر أو يعني الحرية الإنسانية، ويعد الجهم أول رجل في
الإسلام - كما سبق أن ذكرنا - يدعو إلى هذا الرأي

وهي بداية حديثنا عن الجهمية أشربنا إلى التعريف بالجهم إشارة سريعة، وقد
قلنا إنه بقى مقالة «لتعطيل عن الجمد» ورواد عليها قوله بالجبر، ولا سريد أن
سترسل في تمصيلات تدريخ الجهم ولا في جريبات أقواله؛ فإن ذلك لا يتصل
بما نحن فيه، أما الذي يهمنا الآن بصدد الحديث عن الجهم فهو محاولة الإجابة
عن هذه الأسئلة: ما مفهوم الجبر لدى الجهم؟ وما الدافع الذي حدا به إلى
اعتناق فكرته الجبرية؟ هل كانت هذه الفكرة تحتم هدفاً سياسياً معيناً؟ ولماذا ثار
الجهم مع الحارث بن سريج - كما تجمع على ذلك كل مصادره - ضد مروان بن
محمد وعامله على خراسان مصر بن سيار، وهي الثورة التي انتهت بمقتل الحارث
والجهم كليهما؟ وإذا كان الأمويون جبريين وكان جهم جبرياً، فمماذا يختلفان؟

مع أن كثيراً من المصادر تذكر أن الجهم كان أول من دعا إلى الجبر في
الإسلام، فإن من واجب أن نحدد مفهوم هذه العبارة؛ ذلك أننا نقرأ ما يشير إلى
أن فكرة الجبر وُجِدت قبل الجهم وكان لها محتشون، ويدل على ذلك ما يروي
من حديث السارق الذي جيء به إلى عمر بن الخطاب، فاعتزل عن جريمته
بالجبر، وأن الإرادة العبدية أرغمت على ذلك فحده عمر حد السرقة، ثم عزّره
بأسواط لما كذب على الله^(٢)، وكذلك ما يسبب إلى عبد الله بن عباس من
هجرته على أولئك الذين يقترون الخطايا، ويلقون التبعة على القدر، ومن عزّمه
أنه لو رأى واحداً منهم لقبض على حلقه فمصره حتى تخرج روحه منه^(٣)؛ فكرة

(١) شذرات الذهب لأبي المساء الحسيني ١٦٩، ١

(٢) التوبة والأمل، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

الجبر - إذن سبقت الجهم، أما الجديد الذي أضافه إليها الجهم فهو بلوغه بهذه المفكرة منهاها الأبعد، أي نفيه الحرية الإنسانية نفيًا مطلقًا، وهذا ما يعنيه بعض العلماء المسلمين حين يقسمون الجبرية إلى مراتب يضعون جهنمًا في المقام الأول منها أو ما يسمى بالجبرية الحالصة^(١)

ويرى بعض الباحثين المحدثين أن قول الجهم هذا كان ردًا على لطرف القدرية الذين جعلوا الإنسان خائفًا لأفعاله، وحملوه نتيجة هذه الأفعال، كسيما أو اكتسابيًا^(٢) وبغضب إلى ذلك التفسير أنه ربما نظر الجهم إلى الجبر من زاوية التثريب المطلق لله سبحانه، فيسب ينظر القدرية إلى الجبر نظرة عكسية باعتباره مضادًا للتثريب، علما كان الجهم من دعاة التثريب المطلق - مما حملته على نفي الصفات تسميًا بالله عن التشبه بخلقه، كذا سبق - فإنه من المحتمل أن يكون قد رأى في حرية الإنسان إخلالًا بهذا التثريب، لأن معنى هذه الحرية أن يقع في ملك الله ما لا يريد، ونعمه رأى في ذلك تناقضًا مع جلال الله وسطوته هذا مجرد احتمال، وإن كان خصوم الجهم يرون أن التثريب الحقيقي لله ألا يضطر عباده إلى أفعال، ثم يحملهم نتيجةها، لأن هذا جور لا يليق بعدل الله وحكمته

هل كانت عقيدة الجهم في الجبر، ودعوته إليها، تعلم هدفًا سياسيًا خاصًا لهدف؟ ربما جاز لنا أن نحجب بالإيجاب لو أن الجهم كان علميًا وفاق مع الأمويين. إذن لقنا إنه اعتنق الملحظ الذي يرغى هوئى أولياته. ولكم نقرأ أنه كان يهاجم الأمويين، وسذكر بعد قليل اشتراكه في ثورة الحارث بن سريج، وهذا يجعلنا نرجح أن الجهم كان يصدر في عقيدته تلك عن اقتناع خاص ولم يعتنقها لتأرب أخرى بعيدة عن التصور الأسنى للإله من وجهة نظره هو، بغض النظر عن صواب هذا التصور أو خطئه من وجهة نظر غيره

وهنا مأتى إلى السؤال الأهم، وهو لماذا ثار الجهم ضد الأمويين مع الحارث بن سريج؟ ويحتمل ب قبل الإجابة عن هذا السؤال أن نُلمَّ إلماثًا سريعًا بطروف ثورة الحارث بن سريج

(١) الملل والنحل ١/ ٨٥ - ٨٦.

(٢) من يقول بذلك أساتذة المرحوم الدكتور عبد طهكم بلخ في كتابه "أدب المذنب". ص ١٢٠

تروي مصادرنا التاريخية أن ثورة الحارث بدأت سنة ١١٦هـ/ ٧٣٤م في خراسان حين أُمس خروجُه على الطاعة بحلج هشام بن عبد الملك، وقد كان الحارث عظيم الأرد بحراسان، واستطاع أن يجمع حوله أنصارًا عتبيين، فقلب -كما يقول الطبري- «همن بلج والجهورجان والقارياب والظالقات ومرو الرودة»^(١) ويروى أن الحارث بعث إلى والي خراسان رسلًا يسألونه العمل بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فعلى الحارث بن سريج يومئذ المواد^(٢)

ولكن ثورة الحارث لم تمض في طريق النجاح المنشود، واضطر أخيرًا أن يلجأ إلى بلاد الترك واستمر بها رماً طويلاً، حتى كانت خلافة يزيد بن الوليد، الذي كتب إلى الحارث كتاب أمان يدعو فيه إلى العودة إلى بلاد الإسلام، ولكن سير الأمور -بالسبة إلى الحارث- بتغير حيسما يتولى مروان بن محمد خلافة المسلمين، ويطلب نصر بن سيار -والي خراسان حينذاك من الحارث بن سريج أن يبايع لمروان فيرفض الحارث قائلًا -«إنما أُمِّي يريد من الوليد، ومروان لا يجير أمان يريد فلا أمه»- وهكذا يعلن الحارث خروجه على مروان بن محمد، ويحاول نصر بن سيار أن يستميله بتوليتة إحدى الولايات وصحه مبلغًا كبيرًا من المال، فيرفض الحارث بحجة أنه ما خرج لذلك وإنما همم العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وكان يقول «أن صاحب الرويات السود»^(٣) وقد اتحد الحارث بالجهنم بن صفوان كائناً أو وزيراً - وأمره أن يقرأ على الناس كتاباً في الجوامع والطرق في سيرة الحارث وما يدعو إليه، فكثر حوله الناس، ولا يريد أن تدخل في تعصبات ثورة الحارث، وما دار من المواقع به وبمن جيوش نصر حتى لا يخرج عن مسار موضوعه، ولكننا نذكر أن الجهم قتل في إحدى هذه المواقع، وكان ذلك عام ١٢٨هـ/ ٧٦٤م، أما الحارث فقد انتهى بخارج آخر يدعى «الكرمانى» واتفق معاً على حرب نصر، ثم احتلما فيما بينهما،

(١) الطبري ٢٢-٢٨

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢١ وقد كان السواد شعار الدعوة العباسية التي ظهرت في خراسان في أوائل القرن الثاني الهجري، وكانت تكتب منقوشة في الأضراس عمامة بعد عام.

(٣) البغاه والنهاية لابن كثير ٢٦/١٠

وتحديداً، فكانت نهاية المحارث على يد أحد جنود الكرمانلي الذي كفى نصراً
مؤونة المحارث

هذه -باختصار شديد- أهم الأحداث في ثورة المحارث، ومع أن مؤرخنا
الطبري يروي أحداث هذه الثورة بإسهاب واستعاضة في مواضع عدة من
تاريخه، فإن قارئ هذه الأحداث يفرغ من قراءتها وأسئلة تدور في ذهنه تلمس
الجواب المقنع. ما الدافع الحقيقي لثورة المحارث؟ أهى مطامع شخصية؟
ربما - أهى رغبة صادقة في إحياء السن والعمل بكتاب الله كما ادعى
المحارث، وتابعه على ادعائه بعض المؤرخين المحدثين، كجمال الدين
القاسمي^(١)؟ شك في هذا لأن خروج المحارث من دار الإسلام ولجوءه إلى
بلاد الترك -أو ما وصفه ابن كثير بـ «موالاة المشركين»^(٢)- يلقي ظلاً من الريبة
على ادعاء النوايا الحسنة ولكن المحارث ليس السواد، وكان يقول: «أنا صاحب
الرايات السوداء فما دلالة هذا التصرف؟ هل يستطيع أن يربط بينه وبين الدعوة
العباسية التي شطت في ذلك الحين في خراسان، لا سوي على وجه التحديد،
ولا نجد في مصادرنا ما يجيب عن ذلك، ولكنه مجرد تساؤل، أو ربما احتمالاً
وقد حاولنا معرفة الدوافع وراء ثورة المحارث نعل ذلك يلقي بعض الضوء
تبعاً على دوافع اشتراك الجهم في هذه الثورة، ويجيب عن تساؤل السابق
لماذا يثور الجهم -وهو جبري على الأمويين، وهم جبريون؟ وقد حاول بعض
المحدثين رد هذه الثورة إلى أسباب غير منهجية؛ حيث رأى أن موقف الأمويين
الذي كان يرفض الاعتراف بإسلام الموالي من أهل بلاد فارس وخراسان، بحجة
عدم صدق إسلامهم، وما يترتب على ذلك الموقف من استمرار تحصيهم الجزية
من هؤلاء الموالي - هذا الموقف هو الذي حدا بالجهم إلى الاشتراك في
الثورة، وأن الجهم كان يرى أن مرجع الحكم على إسلام هؤلاء إلى الحائق يوم
القيامة»^(٣)، ولكننا أن نذكر أن الجهم لم يكن أصلاً في الثورة وإنما كان تابعاً

(١) تاريخ الجهمية والمنزلة، ص ٨

(٢) البداية والنهاية ٢٦/١٠

(٣) المنزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، د. محمد حمادة، ص ٢٨-٢٩

أو داعية، يدعو لمحارث بن مريج، وكان المحارث عربياً صليماً، كان عظيم
الأرد بحراسان، فهل سحب هذا لحكم الحاصر بالجهم على الثورة كلها بحيث
يقول: إنها ثورة موالٍ ضد عبد الأمويين؟ وإذا لم نستطع تعميم الحكم فهل
وعد المحارث الجهم وغيره من الموالى برفع الظلم عنهم بعد نجاح ثورته؟ لا نجد
من مصدرنا تعرضاً لذلك، ثم إن الجهم كان مرجئاً أيضاً^(١) وقد رأى صاحب
هذا لرأي أن الجهم استغل الإرجاء هنا لصالحه، فرأى أن نترك الحكم على
عقائد هؤلاء الموالى ونرجسه إلى الحائق يوم القيامة^(٢)، وقد يكون هذا مقبولاً لو
أن الجهم اكتفى بهذا المطالب ولم يشترك في الثورة اشتراكاً عملياً، ولكن الجهم
باشتراكه في الثورة تناقض مع مدعاه وحكم على الأمويين حكماً عاجلاً ديوياً
بالخطأ، ورفع في وجههم السيف تمييزاً عن كامل اقتناعه بهذا الحكم لئلا
يرجع ذلك أيضاً إلى الحائق يوم القيامة؟

إننا في حدود المدة المتاحة لنا حالياً نجد أنفسنا حقيقة إزاء موقف من الجهم
يصعب تفسيره تفسيراً يسجم مع متطلبات ملهه



وبعد: فلقد قمنا بهذه المقدمة الضرورية عن القدوة والجهمية لنرى إلى أي
حد أسهمنا في شأنا المعترلة، وربما جاز لنا أن نسأل: وأين الفرق الأخرى؟
ألم يكن بين بعضها وبين المعترلة وشائج؟ وحتى ما لم يربطها بالمعترلة
وشيجة، ألم يكن للمعترلة منها موقف ما، قد يريده وضوحاً تدول هذه العروة
أو تلك بالدراسة؟ وهنا سؤال مشروع، فالخواارج تشابهت بعض مبادئهم مع
بعض مبادئ المعترلة، والشيعية الزيدية لم يختلفوا مع المعترلة إلا في مسألة
الإمامة، والمسلّة بين المرثيين، والمروجة - وإن لم يربطهم بالمعترلة صلات
قريبى كانوا طرفاً في الفرق التي اختلفت حول مرتكب الكبيرة وتمسّخ اختلافها
عن شأنا المعترلة، هذا صحيح ولكننا نرجب عن ذلك
أولاً - بأن تداولنا لهذه الفرق بالدراسة تداولاً مستقلاً يخرج بهذا البحث عن

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١٩٧/١

(٢) المعترلة ومشكلة العرب للإسني، ص ٢٦

مرماه، وهو دراسة التاريخ السياسي للمعتزلة، إلى دراسة نشأة الفرق والأحزاب السياسية الإسلامية، وهو لزوم ما لا يلزم

ويجب ثانيًا بأن هذه الفرق لم تُنسب إلى المعتزلة، وإن اتفقت معها في بعض المبادئ، فدراسنا لها في هذا التمهيد لا تعتبر تقليدًا أساسيًا لدراسة عن المعتزلة، أما القدرية والجهمية فقد نسبتا إلى المعتزلة -أو بعبارة أخرى نسبت المعتزلة إليهما، بعض النظر عن صحة هذه النسبة أو خطئها، بل إن بعض الباحثين ذكر أن القدرية والجهمية ثابتا في المعتزلة وأن المعتزلة كانت الوريث لهما

ولكن يلزمنا أن نشير إلى شدة الارتباط بين الريدية من الشيعة وبين المعتزلة، ومع ذلك لم تر ضرورة لدراسة هذه الفرقة الآن؛ لأن هذا الارتباط سيتضح في وقت متأخر، ولأما ستناول ذلك في مساباته المتعددة في فصول هذا البحث، حيث تكون الدراسة في مكانها الملائم؛ ذلك أن الريدية فرقة لم تظهر ثم تترك المسرح أو يكتمش تأثيرها، كما هو الحال في فرقتهما، بل إنها ظلت تمارس سلطانها الفكري بل والعملي، بعد أن قول شمس المعتزلة وإلى يومنا هذا

و لأن بعيد هذا السؤال هل صحيح أن القدرية والجهمية عابتا عن مسرح الحياة الإسلامية لقوم على أنقاضهما المعتزلة، وأن المعتزلة كانت إحياء لهما في ثوب جديد؟ أو يكفي بالقول بأن عاتين الفرقتين كانتا تمهينًا للمعتزلة مع وجود وجود أساسية للمحلاف لا يمكن تجاهلها؟

نرجو أن يجيب عن هذه الأسئلة في الفصل التالي

الباب الأول

«نشأة المعتزلة وفكرهم السياسي»

الفصل الأول

نشأة المعتزلة وعلاقتها بالسياسة

لم يتعرض مصدر من مصادر الفرق الإسلامية^(١) نشأة المعتزلة، والنسر في سميتهم بذلك من غير أن يذكر -تصريحاً أو تلميحاً- تلك القصة المشهورة التي لعب وأصل بن عطاء فيها دور البطل بالاشتراك مع الحسن البصري، فيسما كان الحسن البصري جالساً كعادته في مسجد البصرة بين حلقته الممهودة ينقي درسه إذ دخل عليه رجل فقال «يا إمام الدين، لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكباثر، والكبيرة عليهم كسر يخرج به عن الملّة، وهم وعبيدة الحوازج، وجماعة يرجئون أصحاب الكباثر، والكبيرة عليهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على ملههم ليس ركباً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك عتاقاً؟ فتعكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال وأصل بن عطاء أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في مرله بين المعتزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قدم واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن اعتزل عتاً وأصل عسي هو وأصحابه معتزلة»^(٢)

هذه هي القصة الشائعة التي تتناقضها معظم المصادر حول المناسبة التي

(١) انظر مثلاً: السني والأمن، ص ١٢ ومجمع الأديباء لهاقوت ٢٩٦/١٨، والنجوم الزاهرة ٢٩٤/١

(٢) الحسن والنحل للشهرستاني ٤٨/١

تمخضت عن ظهور المعتزلة عرقه مستقلة مستقلة الملاح، وهذه الرواية تثير أمامنا التساؤلين الآتيين؛ أولاً - لماذا أطلق على «المعتزلة» هذا الاسم؟ وثانياً - هل نشأ الاعتزال شأه فجائية كما يوحي به ظاهر الرواية السابقة؟

فيما يتعلق بأسوان الأول انحصار بسر السمية فقد قلّعت تصيروت عنه، تمثل رواية الشهرستاني السابقة واحدًا منها، فمسلولها أن اسم «المعتزلة» مصدره اعتزال واصل للحسن، فهذه الرواية إند -وهي الرواية الشائعة- تعمس إطلاق الاسم تفسيرًا حسيًا وهو عتزل من سارية إلى أخرى شأه ع اعتزال معوي أو تكوين فرقة جديدة، وترتبط الرواية تلك بواصل بن عطاء، لكن هناك بعض المصادر التي قسعت تصيروت أخرى، فعد القاهر البصادي -رغم إشارته لرواية «اعتزال واصل للحسن» يذكر - بعيد أن إطلاق هذا الاسم على المعتزلة كان إطلاقًا معيويًا لا حسيًا؛ ذلك أن واصل بن عطاء حين حكم على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين خرج من قول جميع الفرق المتقدمة التي يتراوح حكمها عليه بين الإيمان كما يقول المرجئة، أو الكفر كما يقول الحوارج، أو العصق كما يقول الحسن البصري، وقد انضم إلى واصل عمرو بن عبيد في هذا الرأي، فقال الناس فيهما -إنهما قد اعتزلا قول الأمة^(١)، فلاعتزان عند البغضادي لا يعني مجرد الانتقار من سارية إلى أخرى، لكنه يعني الخروج من إجماع الأمة، وهذا الرأي الذي قرره البغدادي لا يكاد يحتلف عما قرره ابن خلّكان حين قال -لما ظهر الاختلاف وقالت الحوارج بتكفير مرتكبي الكبائر وقامت الجماعة بأهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر خرج واصل بن عطاء من الفريقين، وقال إن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، منزلة بين المنزلتين^(٢).

عد الرأي في تحديد معنى الاعتزال يدفعنا إلى تناول رأي آخر يناقضه تمامًا، ومصدره بانطبع معكرو المعتزلة اللبس شقّ عليهم أن يوصفوا بالخروج على الإجماع والابتداع، فأصروا على أن ما جازوا به ليس إلا تصحيحًا للأوضاع وصودرًا بالأمر عن مصدره الصحيح، وهو الإجماع؛ يقول ابن المرتضى عن

(١) الفرق بين الفرق للبصادي، ص ١١٧-١١٨.

(٢) وميات الأيمان ٨/٦.

واصل بن عطاء^(١) «سمي وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثنة، ويرد على الرأي السابق يقول «والمجبرة ترجم أن المعتزلة لما خالفوا الإجماع في ذلك أي في العاسق، وهو مرتكب الكبيرة سموا معتزلة، قلت لم يحالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في المصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة»^(٢) ويذكر الحياط المعتزلي ما يعد توجيهاً لذلك إذ يقول «إن واصل ابن عطاء ثقة لم يُخبر قولاً لم نكر الأمة نقول به، فكيف يكون قد حرج من الإجماع؟ ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكباير بالعاسق والمجور، محتلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأحد بين أجمعوا عليه، وأمسك عما اختلفوا فيه»^(٣)

ويوضح الحياط فكرته هذه في بعض طويل مؤداه أن الخوارج قالت في صاحب الكبيرة هو مع فسقه ومجوره كافر، وقالت المرجئة هو مع فسقه ومجوره مؤمن، وقال الحسن هو مع فسقه ومجوره مساق، موافقهم واصل فيما أجمعوا عليه وهو الفسق والمجور، ورفض ما فوق ذلك؛ لأنه دعوى لا تُقبل إلا بيئة من كتاب أو سنة، أما كفر صاحب الكبيرة فمردود؛ لأن أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها رالفة عن صاحب الكبيرة، فوجب روال اسم الكفر عنه بروال حكمه، وبهذا بطل رأي الخوارج، أما الحكم على صاحب الكبيرة بالنفاق فمردود أيضاً؛ لأن لموافق لا يخلو إما أن يستتر نفاقه وإما أن يظهره، فإذا ستر نفاقه فهو مسلم، وإن أظهر كفره استتب، فإن تاب وإلا قتل، وذلك لا يطبق على صاحب الكبيرة، فيبطل رأي الحسن، أما الحكم على صاحب الكبيرة بالإيمان فمردود أيضاً؛ لأن المؤمن ولي الله، أما صاحب الكبيرة فقد لعنه الله في القرآن، فيبطل قول المرجئة، فصاحب الكبيرة -إذن- ليس بكافر ولا مساق ولا مؤمن، لكنه عاسق فاجر بإجماع الأمة وحكم الله، ثم يحتم الحياط مساقته فائلاً «فكيف يكون واصل بن عطاء والمعتزلة قد خرجت من الإجماع بقولهم بالمسرة بين المرتنتين؟ ولو كان شيء من الدين يعلم صوابه

(١) المنه والامل، ص ١

(٢) الانتصار، ص ١٦٨

باضطرابٍ لعلم قول المعتزلة بامرلة بين المرأتين باضطراباً^(١)

وهي سياق الحديث عن تسمية المعتزلة -وما يتصل بذلك من الشأ- تجدر الإشارة إلى رأي ذكره الدكتور أحمد أمين، والمشرق الإيطالي بليو، حول الصلة بين هؤلاء المعتزلة «الكلاميين» ومعتزلة آخرين فياسيين» كانوا في الصدر الأول، اتخذوا موقفًا حياديًا من فتنه علي وعائشة وطلحة والزبير أولًا، ثم من فتنه علي ومعاوية ثانيًا، واعرلوا انفرقين، يذكر المؤرخون من بينهم. عبد الله ابن حمر، وسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، ومحمد بن مسلمة الأنصاري^(٢)، فيقرر الأساد بليو أن المعتزلة انجند المتكلمين كانوا في الأصل «استمرارًا في ميدان الفكر والعمل للمعتزلة السياسيين أو انصليبيين»^(٣)، ويرى الدكتور أحمد أمين أن إطلاق كلمة معتزلة «على مدرسة واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد كان إحياءً للاسم القديم لا ابتكارًا»^(٤)

ولحق أن هذا الرأي يجعل التشابه اللفظي أساسًا للتشابه الموضوعي، لكن الواقع غير ذلك

فقد يشابه الوصفان جفًا وموصولهما متباينان
كما يقول النسي

إن كلمة «معتزلة» بإطلاقها الأول لم تكن تعني أكثر من مدلولها اللغوي القريب، وهو ابتعاد طالعة عن ميدان الصراع أو «اعتزالهم»، لعدم تبيي وجه الصواب لهم. أما الكلمة بإطلاقها الثاني فإنها كانت علما على مجموعة من الأشخاص يحكمهم نظام فكري مقس، هو أبعد من مجرد اعتزال تلعيد لأستاذة فالصنة إذن. بين المجموعتين صنة لفظية لا موضوعية، ويؤكد ذلك أن المعتزلة

(١) المصدر السابق، ص ١١٨-١١٩، هذا، وسط القاضي عبد الجبار بن أحمد -المكر المشرقي هذا الفكرة بندا والمنا لي كتابه «شرح الأصول الفخسة» ص ٧١٤ وما بعدها. وينسند في كلامه بيت للصاب بن عباد بعد موقف المعتزلة من صاحب الكيرة إذ يقول
فانكسر نفسي فففسفسفسه سوافسق كسولسي إجمسماح وخفسفسسي عساقول

(٢) دهر الإسلام، ص ٢٩٤

(٣) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ١٩١

(٤) دهر الإسلام، ص ٢٩٠

الأوليين أو من يسمون بالسياسيين اعتزلوا الأحداث اعتزالاً كاملاً، أما المعتزلة المتأخرون أو من يسمون بالكلاميين فقد كانوا في السياسة إيجابيين فكانوا يجاهدون بالحجج والبراهين على الإمام الجائر وهم قد أظهروا رأيهم في عليّ ومخالفيه^(١) كما سنبين ذلك في موضعه، بل إن ما رويناه سابقاً عما جاز من نقاش حول مرتكب الكبيرة أيام فتنة الحوارج لحبر شاهد على صدق ذلك القول، فالعش التي ثارت بين المسلمين في ذلك الزمان جعلت كثيراً من الناس يتساءلون من المخطئ؟ ومن المصيب؟ لا شك أنّ طرفاً بعينه مخطئ، فما حكمه؟ وهكذا قال وأصل بالمرتلة بين الإيمان والكفر، فهو قد اتحد موقفاً مع حوله من أحداث سياسية، والواقع أن تاريخ المعتزلة بعد ذلك يؤكد هذه النظرة؛ ذلك أنهم أسهموا في الأحداث إسهاماً نظرياً وعملياً، كما سيأتي ذلك في موضعه مفصلاً، إن كل ما مضى يؤكد أن الصلة بين المعتزلة الأوليين والآخرين صلة غير موضوعية على الإطلاق، ولا يمكن اتخاذه لاتفاق اللفظي أساساً للاتفاق الموضوعي أو المعنوي.

وتعرض بهذا الصدد رأيي للدكتور المشار له صفةً بما تقدم، فمع رفقته لرأي «عليه» وأحمد أمين حول صلة المعتزلة المتأخرين بالمعتزلة المتقدمين - وهو ما سبقنا مناقشته - نراه يذهب إلى رأي لا يختلف عنه كثيراً؛ حيث يرى أن أسلاف المعتزلة الحقيقيين هم الذين اعتزلوا الحسن ومعاوية معاً في عام الجماعة ٤١هـ، وذلك بعد تنازل الحسن لمعاوية، هؤلاء لم يكونوا راضين عن سيادة الأمر لمعاوية، فرفضوا في الحياة العامة واعتزلوا السياسة، وعكفوا على العلم والعبادة وكان عليّ وأبو هاشم عبد الله، والحسن (أبا محمد بن الحنفية)، وقد أطلق عليّ هؤلاء - معتزلة، بالمعنى الاصطلاحي لا المعنوي، وكان وأصل بن عطاء تلميذاً لأحد هؤلاء الجماعة وهو أبو هاشم، وقد كانت الأحداث التي صاحبت بها المجتمع الإسلامي بعد ذلك وراء عودة هؤلاء إلى السياسة مرة أخرى^(٢)، والدكتور المشار يعتمد هنا على بعض الملتطفي بقول فيه

(١) د. عبد الله النور، النظرية السياسية الإسلامية، ص ٧٠.

(٢) مثلاً الفكر النقابي في الإسلام ١/٢٠٣.

«المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعترفوا بالحسن ومعاوية وجميع الناس؛ وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، وقالوا سنبطل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة»^(١) لكن السؤال ألم يشتمل المعتزلة الأساقون بالعلم والعبادة أيها، ويعترفوا عليًا ومعاوية وجميع أشياعهما؟ ولماذا إذن نعتي هؤلاء علي أنهم أسلاف المعتزلة دون الأولين؟ وإذا كان من الأولين رجل كعبد الله بن عمر لا يصح أن يكون سلفًا لمعتزلة؛ لأنه حشوي، فمن أداننا أنه لم يكن بين معتزلة عدم الجماعة ورجل كابن عمر يهتّم بعلم الرواية فقط دون علم الدراية، وينقل كثيرًا من الأحاديث دون محاولة لتمييز صحيحها من رافقها، وهو ما نعبه كلمة «حشوي»؟ هل وصل إلينا ثبت بأسماء كل هؤلاء «المعتزلة» لرى من منهم يصلح أن يكون سلفًا لرجال وأصل بن عطاء، ومن منهم لا يصلح؟ الذي يدعي أن هذا الرأي الذي استند إلى بعض المطلعي لا يفرق كثيرًا عن سابقه، سوى أنه يحدد هؤلاء بأنهم كانوا من أصحاب «علي»، وأن اعترالهم كان بعد تنازل الحسن لمعاوية، ومثل هذه العروق غير جوهرية

علني أن ثمة شيئًا تجدر الإشارة إليه وبثيرة بعض المطلعي، هو أن أصلًا شيخ المعتزلة وقديمها، تلعط علي أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وتأثر به فعلاً، ولكن هما التأثير كان تأثيرًا بشخص لا تأثيرًا بطائفة، أي إنه كان تأثيرًا بشخص أبي هاشم نفسه لا بالطائفة التي اعتزلت الحسن ومعاوية عام الجماعة، بدليل أن أصلًا اختلف مع الحسن بن محمد بن الحنفية، وكان الحسن واحدًا من هؤلاء، فقلنا -إذن- أن بعد أبي هاشم سلفًا لوصل علي تجوز، لكننا لا نستطيع اعتباره معتزليًا بالمعنى الفني الاصطلاحي، لأن هذا المعنى لم يشور إلا بتأثير واصل بن عطاء بعد تقريره أصل المبرلة بين المبرلتين، ثم استقرت الأصول «الحسنة المعروفة التي تكون أركان الاعتزال بمعناه الاصطلاحي»، وتعمدة واصل لأبي هاشم تثير أمما أيضًا موضوعًا مهمًا هو «الصلة بين الاعتزال والتشيع، تلك الصلة التي استمرت وتأصلت حتى بعد ختفاء المعتزلة من مسرح السياسة، وهذا

(١) التيه والفرد علي أهل الأعراف، ص ٤١

موضوع ليس مكانه الآن، لكننا أردنا الإشارة إليه ها، نكون على ذكر منه عند تناول هذا الموضوع في مكانه

إن النقطة التي جرت مناقشتها الآن حول أسلاف المعتزلة، وما يتصل بذلك من ظروف شأنهم، تدعنا إلى محاولة الإجابة عن السؤال الذي أثراه في بداية هذا الفصل، وهو هل نشأ مذهب الاعتزال «بعركة مسرحية؟ أو بهبارة أدق. هل كانت شأنهم مفاجئة ونتيجة لاختلاف واصل مع شيعه ثم اعتزله عنه، وانتقاله من سارية إلى أخرى؟ أو أنها كانت شأاً تدريجية ظلت تنمو وتتخفق حتى أصبحت في وضع يهيئها للاستقلال والتفرد، وكان خلاف واصل مع أستاذه مجرد سبب فقط لهما الاستقلال، وليس سبباً للتكوين؟

لا نستطيع تقبل الاحتمال الأول، وهو ابقاء المعتزلة حكماً من دون مقدمات وإن كان كثير من مصادرنا يكاد يذهب إلى هذا الرأي دهابة غير صائبة، حين يتناول ظهور المعتزلة فيعزو هذا «ظهور إلى اختلاف واصل مع الحرس، ثم يصف واصلًا بأنه مؤسس الاعتزال^(١) ولكن قلة من مصادرنا -وعلى الأخص الاعتزالية منها- لا تذهب هذا المذهب، بل تصح واصلًا في الطبقة الرابعة من رجال الاعتزال^(٢)، وهذا يعني أن واصلًا لم يكن مشرئ الاعتزال، بل كان حلقة في سلسلة تصعد إلى الخلفاء الراشدين (الأربعة)، فما حقيقة ذلك؟ وكيف يوفق بين هذين الانجهاين.

أما المصادر التي تعزو نشأة الاعتزال إلى واصل فمن الممكن أن ينبئ ما تستند إليه حين يذكر الحقيقة المقررة التالية، وهي أن واصلًا أول من قُعد لأصول الاعتزال (وإن كان الخلفاء أول من كتب فيها)^(٣) إذن فقد كانت ملامح الاعتزال قبل واصل غير نيرة تمامًا مما سهّل اختلاط السبب إلى الاعمال، وعلم ذلكها

أما المصادر التي تصح واصلًا في الطبقة الرابعة مع غيلان، وعمر بن عبيد-

(١) انظر مثلاً الفرق بين الفرق، ص ١١٦٧ ومجموع الأدباء، ٢٤٦/١٩، والمثل والنمل ٤٨/١

(٢) فصل الاعتزال وخطاب المعتزلة للقاضي عبد الجبار، ص ١٢١٤ والمثل والنمل ٤٨/١، ص ١٧

(٣) القاضي الفاضل عبد الجبار بن أحمد في ذكره عبد الكريم خندان، ص ١٢٨

وتجعلهم مسوقين في المذهب بطيقت ثلاث، فلعلها أعمق نظرة من سابقتها،
 وإن لم نوفق إلى التحديد لدقيق للمعانيهم، وحلاصة القضية أن واصلًا -كما
 سبق- كان أول من أصّل الاعتزال، ولكنه سبق على المذهب برجال، كان لهم
 فصل الريادة، وصحوا ليات في صرح الاعتزال، على تفاوت بينهم، واستعداد
 واصل من عملهم وأصاف إليه إضافات ذات يال كادت تعطي على من سبق، مما
 جعل البعض يسمون المذهب إليه، ولكني أريد أن أشير إلى منهج العلو الذي
 اتبعه السبع الثاني من المصادر، وهي المصادر التي صعدت بسنة الاعتزال إلى
 الحلفاء الأربعة، حيث وضعوهم في الطبقة الأولى من رجال الاعتزال، وتسير
 ذلك أنهم أرادوا توثيق معيهم وإكسابه وجاعة واحترامًا، فادعوا الحلفاء الأربعة
 والحسين ومحمد بن الحنفية وغيرهم، وكل هؤلاء ليسوا معتزلة بالمعنى
 الاصطلاحي، وقد سنك خصوم المعتزلة -في الرد عليهم- المسك منه فتارعوا
 هؤلاء، يذكر عبد الفاهر البغدادي في سند مذهب أهل السنة أن أول متكلميهم
 من الصحابة عني بن أبي طالب الذي ناظر القدرية في المشبهة والاستطاعة
 والقدر، ومن متكلميهم من التابعين الحسن البصري^(١) كل عريق إدد يريد أن
 يوثق مذهبه بشخصيات لا يرقى الشك إلى صدق إسلامها وخلوص عقيلتها، وهنا
 تجنر الإشارة إلى نقطة مهمة هي أن مفكري المعتزلة بوضعهم هؤلاء السلف في
 طبقت المعتزلة قد روروا عنهم من الأحاديث التي سبت إليهم ما يؤكد أنهم قالوا
 بالقدر وحرية الإنسان

عنعمل -إدد- هؤلاء الذين ذكرهم المعتزلة لتشريف معيهم وتوثيقه، ولتلاخط
 أن المقتنعات الحقيقية للاعتزال تبدأ من بعض رجال الطبقة الثالثة لا كلهم، وأهم
 هؤلاء أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن، والحسن البصري،
 ثم غيلان النعماني وهو الذي وضعه مؤرخو طبقات المعتزلة في طبقة واحدة مع
 واصل هي الرديعة، أد الثلاثة الأول فقد اتفق بهم واصل وتلمذ عليهم، وكانوا
 ثلاثتهم يمولون بالقدر، رغم ما روي من رجوع الحسن البصري عنه، وقد
 ناقشت ذلك سابقًا ورجحنا بطلانه، أما غيلان فليس من المؤكد التقاء واصل به،

(١) الميزان بين الفرق، ص ٢٦٤

لكن ليس من المفطوح به أيضًا أنه لم يقابله، فاللقاء بينهما محتمل^(١) وحتى لو لم يتم فمن المؤكد أن أفكار عيلاز، وموقفه، ومقتله، كل ذلك ذهب كل مذهب من أنحاء العالم الإسلامي وبلغ أسباع وأصل وتأثر به

إذ ما ذكرناه تؤا من المقدمات الحقيقية للمعتزلة يبرهن على أن الاعتزال لم يشأ نشأة معاجلة أو «مرحقة» بل نشأ نشأة متدرجة حتى وضع وأصل لمحاته المصيرة، ويبدو في هذا المقام ما ذكره الشهرستاني من أن عمرو بن عبيد انهم إلى وأصل في قوله بالمزلة بين المزلتين، واشقاقه من الحسن، وذلك بعد أن كان موافقًا له -أي لوأصل- في القدر وإنكار الصغات^(٢)، وهو ما يعنيه أصل العدل وأصل التوحيد عند المعتزلة، فهذا الصي يؤكد وجود أسس موية لفكر الاعتزالي في نفس وأصل وعمرو وأتباعهما قبل حادثة الحسن، أما المورد الذي نعتت تلك الحادثة فهو المريد من التحديد لهؤلاء الذين ينتمون إلى ذلك الفكر، وهذا فلا يستطيع أن يقول إن المثرة بين المثلتين هي أولى قواعد المعتزلة ومن أعظم أصولهم -كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين^(٣)- لأن هذا معناه تجاهل المقدمات الأساسية التي أسهمت في بناء الفكر الاعتزالي، وإذا كان لا بد من تحديد أيّ الأصول الاعتزالية أقدم وأهم، فهو في رأينا القول بالقدور، أو ما يندرج تحت أصل العدل بالمفهوم الاعتزالي، فالعدل -إذن- أول وأعظم الأصول التي تجمع حولها فكر المعتزلة، ولأمر ما سمي المعتزلة بالعللية^(٤)

ورغم ما قدمناه الآن من أن المقدمات الحقيقية للمعتزلة تبدأ من بعض رجال الطبقة الثالثة ثم عيلاز من الرابعة، فإننا لا نستطيع أن نسب هؤلاء إلى المعتزلة نسبة حقيقية ونحن نطبق في ذلك مبدأ المعتزلة أنفسهم الذين قرروا أنه لا يستحق أحد اسم الاعتزال حقيقة «حتى يجمع القول بالأصول الخمسة التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمثلة بين المثلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فإذا كتمت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو

(١) نشأ الفكر الفسفي في الإسلام ١٠٩/١

(٢) الطلل والنحل للشهرستاني ٤٨/١

(٣) المعتزلة لأحمد، جاز الله، ص ٦٠

(٤) الغنية والأصل لابن المرتضى، ص ٢

معتزلي^(١) وإذا كان واصل هو أول من قرر عبداً المعتزلة بين المعتزليين - كما عرفنا - فإن كل من سبقه من هؤلاء لا يستحقون اسم الاعتزال الحقيقي بناء على القيد السابق هذا بالإضافة إلى أن هيلان من بين هؤلاء كان مرجحاً، والإرجاء مبدأ لا نعتز به بالمعتزلة، كما أن الحسن البصري لم يكن يقول بتخليد أهل الكيثار في النار، وهو ما قرره المعتزلة انطلاقاً من أحد أصولهم وهو الوعد والوعد

مخلص من هذا إلى أن المبدأ الأساسي الذي سوّج لمعتزلة إضافة هؤلاء إلى مدرستهم هو مبدأ القدر، وهو ما يلجج تحت أصل العدل من أصول المعتزلة الحمسة فأعمال أفعال لم يعرضها الله عليهم تنبيهاً لقدره السابق؛ لأنه لو فرض ثم حاسبهم عليها لكان ظالماً، ولو لم يحاسبهم عليها لأبهم مسوقون إليها لبطلت فكرة الجراء، وبهذا نستطيع أن نقول إن المعتزلة كانوا يتعاصون عن بعض أصولهم أحياناً إلا أصل العدل أو القول بالعدل، فإنهم تمسكوا به إلى أبعد الحدود ودأبوا منه دفاعاً مستميتاً، وكانوا يكفرون من يخرج عن هذا الأصل، حتى لو اتفق معهم في كل الأصول الأخرى، ومن هنا كبروا «الجهنم» وتبرأوا منه ومن أتباعه، مع اتفاده معهم في بعض المبادئ الأخرى، ومن هنا أيضاً تمسكوا بهيلان ودأبوا عنه، رغم اختلافهم معهم في بعض المبادئ الأخرى

ثم سأل وما نصيب الجهمية في بناء الفكر الاعتزالي؟ على الرغم من أن البعض يرى تأثير المعتزلة بالجهمية، بل ربما ورائة هؤلاء للجهمية^(٢)، فإن هذا الرأي يرفضه فكر الجهمية رفضاً باتاً، فالجهمية فرقة محتلفة الملامح بمبادئ الجهمية تقول بحلق الله لأفعال العباد، والمعتزلة تكفر من يقول بذلك^(٣)، والخياط يقدم لنا نصاً صريحاً يكفر فيه الجهمية، حيث يقول بصدد الرد على ابن الرواسي الذي كتب كتاباً سماه «فضيحة المعتزلة» (وما إضافة صاحب الكتاب لجهنم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهنم إلى المعتزلة لقوله بحلق

١١، الانتصار للخياط، ص ٩٣

(٢) المعتزلة لرحدي جاد الله، ص ٣٦.

(٣) الفرق بين المير للبتنامي، ص ٢١٢

القرآن، ولجهنم عبد المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم^(١). ويشير ابن المعتز - رئيس معتزلة بغداد - بذكر انتساب جهنم وأتباعه إلى المعتزلة، حيث يقول

نفهمهم هنا، ولما سمعوا ولا هموساً، ولا رضاعسوا
إمامهم جهنم، ومالجهنم وصحب عمرو، ذي القرن والعلم^(٢)

يقصد عمرو بن عبيد المعتزلي الكبير وصاحب واصل، وحتى في النطاق الذي يبدو أن المعتزلة تأثروا فيه بالجهمية - وهو نطاق التشريع المطلق لله أو ما يترشح تحت أصل التوحيد - فإننا نجد اختلافًا واضحًا، فالجهمية معطلة تمامًا؛ حيث نعوأ أسماء الله وصفاته، أما المعتزلة فإنهم نعوأ الصفات؛ لأن تمنحها يؤدي إلى تعدد القدماء، ولم نعوأ الأسماء^(٣)، فهم هـ يعالجون التشريع من زاوية تختلف عن الزاوية الجهمية

ينفصنا ذلك إلى أن تناول -يليجار- مسألة إطلاق اسم الجهمية على المعتزلة، لماذا كان هذا الإطلاق إذ يجب التأثير والتأثر؟ هذا سؤال وارد، ولحقيقة -كما تكاد تجمع المصادر- أن إطلاق اسم الجهمية غيب على المعتزلة منذ عهد المأمون، أما لماذا غلب عليهم منذ عهد المأمون بالذات فذلك راجع إلى فئة خلق القرآن، وهي الفئة التي كان من ورائها المعتزلة يثربوها، ويعرضون عليها، بل يشاركون فيها مشاركة صديقه، ولما كان خلق القرآن قولًا يشترك فيه الجهم مع المعتزلة، فقد نُسب المعتزلة إلى هؤلاء لهذا السب، ولما يثيره اسم الجهمية في نفوس المسلمين من مشاعر الكراهية، نظرًا لقول الجهم بأراء أخرى كثره فيها أهل السنة، كقوله بفساد الجنة والنار، ويعني أسماء الله وصفاته معًا إلى غير ذلك، فاسم الجهمية يثير -بالتداعي- عوامل الامتناع والفقر لدى حُلُص المسلمين. يذكر المستشرق مونتجومري وات^(٤) أن مصطلح الجهمية حينذاك كان يطلق مرادفًا به الدم، كما يطلق الآن مصطلح ماركسي وفاشيستي بقصد الدم^(٥)

(١) الانصار، ص ٩٢

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٨

(٣) منهاج السنة النبوية لأبي حنيفة ١٨٤/٢

(٤) M. Watt: The Political Attitudes of the Mu'tazila (in J. R. A. S., 1963).

فلما شاع استعماله في المعنة التي أثارها نفوس المسلمين، وهيجت شعورًا من
السطح عند المعتزلة

لعلنا بذلك نكون قد أجابنا عن السؤال الذي أثاره في التمهيد حول وراثة
القدرة والجهمة للمعتزلة، وعرفنا أن هناك صلة تربط بين القلوية والمعتزلة دون
أن يكون في الأمر وراث ولا موروث، وعرفنا كذلك أن الصلة بين الجهمية
والمعتزلة مبنية تمامًا، وأن لا تأثير ولا فاعل، أما ما يبدو من تشابه ظاهري أحيانًا
فليس له جذور فكرية مشتركة يستند إليها بُرُور وجود الصلة.

وبأني الآن إلى النقطة الأخيرة والمهمة في فصلنا هذا وهي المعاني السياسية
في نشأة المعتزلة، وقد يكون من المناسب هنا أن نشير إلى ما ذهب إليه بعض
الباحثين من تقسيم الفرق الإسلامية إلى قسمين

١- فرق سياسية

٢- فرق اعتقادية.

فالفرق السياسية هي الشيعة والخواارج، أما الفرق الاعتقادية فمهما اخرجت
والجبرية والقدورية^(١)، وإطلاقًا من هذا المفهوم عينه يحكم بعض الباحثين
الآخرين بأن المعتزلة ابتدأت في شأنتها طائفة دينية لا دخل لها في السياسة، على
عكس ما كان عليه الخوارج والشيعة^(٢)، وربما كان ما تقدم في هذا الفصل وفي
التمهيد الذي سبقه لا يسمح بتقبل هذا الحكم عن عواهنه؛ فالدراسة المتأنية
لظروف نشأة الفرق الإسلامية في القرن الأول الهجري وبداية الثاني تؤدي بنا إلى
الحكم بأن هذه النشأة كانت متأثرة بالسياسة إلى حد بعيد، أما الخوارج والشيعة
فأمرهما بئس، وحجوج الأولين على «علي» ومعاوية، وما خاصوه من معارك
لتأييد أفكارهم السياسية، وتأييد الشيعة لـ «علي» ودرته في أحقيتهم بإمامة
المسلمين، وما خاصوه أيضًا من معارك مع الخصوم دفعًا عن هذه الأفكار
كل ذلك من الحقائق التاريخية التي لا تحتاج إلى بيان، أما الفرق التي وصفت
بأنها اعتقادية فهي التي تحتاج ما إلى إعادة نظر، محاولة لكشف حقيقة شأنتها،

(١) ابن حنبل لمسلم أبي زهر، ص ١١٦

(٢) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، لنسب إبراہیم حسن، ص ٥٢

وقد كان مقتل عثمان كما تتفق على ذلك الدراسات القديمة والحديثة بداية حقيقية لعصر مضطرب بالفن والأحداث الجسام في حياة الأمة الإسلامية قتل ذلك التاريخ كان المسلمون ينادون واحدة على من سواهم، أما بعد مقتل عثمان فقد أصبح بأسهم بينهم، وتورعت الأمة الإسلامية الأهواء، وتولى الإمام علي في هذا الظرف الدقيق خلافة المسلمين، فاصره قوم وهاضمه آخرون، وحمله البعض ظلمًا دم عثمان، لحاجة في نفوسهم، ورأيًا صحابة رسول الله ﷺ يتقاتلون في «الجملة» ثم «صعين» وسعكت نساء المسلمين بسيوف المسلمين، وقد أعدت هذه النأسة نفوس عدد من الصحابة، وكُم عليهم الأمر، فالكمل صحابة، والكمل إسلامهم فوق مستوى الشبهات، فم أي الجاسين يستقر الحق؟ ولم يجسوا لهذا السؤال المعضل جوابًا مكتنًا، فاعتزلوا قولًا وعضلًا، امتدًا للحديث المأثور عن النبي ﷺ مشكوك فتن، القاعد فيها غير من العاشي، والعاشي فيها غير من الساعي، إلا فإذا لزلت ووقعت فمن كان له ليل فليخلق بيله، ومن كان له هنم فليخلق بضمه، ومن كان له أرض فليخلق بأرضه، فقال رجل يا رسول الله، ومن لم تكن له ليل ولا هنم ولا أرض؟ قال يمسك إلى سيفه، فليخلق على حمله بحجر، ثم لينج إن استطاع النجاء»^(١).

وقد كان في صعين ما كان من أحداث التحكيم، وما تلاه من ظهور الحوارج وتكفيرهم عليًا ومعاوية معًا، واعتبارهم قبول «علي» التحكيم نهرًا من حكم القرآن الذي يأمر بقتال الفئة الباغية، وإذعانًا لحكم الإنسان، ورفعوا شعار «لا حكم إلا لله» مستدين إلى قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُذْ يَأْتِ إِلَهُهُ فَلْيَلْزِمَهُ﴾^(٢) ونار بينهم سمي مضطرب تلك الأحداث العاصفة - حديث مرتكب الكبيرة، وحكموا بكفره ويكفر كل من لا يقرهم عن مبدئهم، ويمقتضه كمرؤا المجتمع الإسلامي كله، ولم يعترفوا بوليمان غيرهم، فأصبح معسكر المسلمين في نظرهم «دار حرب» حلال الدم

(١) المذهب الإسلامي بمسند أبي هريرة، ص ٢٠٠

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٢٢ وما بعدها وقد أورد القاضي عبد الجبار شبه الحوارج جميعها ورد عليها، وقال بفساد الرد على الآية المذكورة ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُذْ يَأْتِ إِلَهُهُ﴾ عن وجه الاستئلال هو كافر ... ووجه آخر للرد هو أن الآية وودت في شأن اليهود ولا خلال في كفر اليهود

الكبيرة ثم قد جاءت السنة لمجتمع عليها أن أهل الكفر لا يؤمنون ولا يدعون في مقابر أهل القبة، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة^(١).

هذا هو موقف واصل من رأي الحوارج، وقد اتحد المرجئة موقفًا مغايرًا حين حكموا على صاحب الكبيرة بالإيمان باعتبار الظاهر، أما حقيقة أمره فترجأ إلى الله، وحكم عليه الحسن البصري بالمعاق، وهذا معناه أن هذه العرق كوت أراءها وانجاهاتها تحت مؤثرات سياسية لا يمكن إنكارها

ولكن سائل أن يعترض إن المعتزلة لم تنشأ نشأة حقيقية بحروج واصل على الحسن، فإذا حُملت هذه الحادثة الجزئية وهي اعتزال واصل للحسن وذهابه إلى المعتزلة بين المعتزتين - إذا حُملت معنى سياسيًا، فهل يمكن القول إن جذور المعتزلة الأولى - المتطرفة في القدرية - كانت تحمل المعنى نفسه؟ والجواب نعم، فقد كانت تحمل معاني سياسية واضحة بالإضافة إلى ما تحمسه من معاني أخرى كإقرار فكرة الجبر، ومبدأ الحرية الإنسانية، وقد ذكرنا سابقًا أن بعض الأحكام كان يستعمل فكرة الجبر لسفك الدم وهيب لحد حين يقول إنه تجري أعمالنا على قدر الله! وقد رد الحسن البصري على معبد الجهني وعطاء بن يسار، حين سألاه في ذلك، قائلًا «كذب أعداء الله»^(٢) ورويًا ما قاله هشام نعيان بعد أن قطع يديه ورجليه ما ترى ما صنع الله بك؟ أعجابه عيان لمن الله من صنع بي هذا

معنى ذلك أن المعتزلة على تطور شأنها - ابتداء من القدرية إلى أن أصبحت مدعى مستقلًا - لم تنحصر في السياسة، بل كانت السياسة عاملاً مهمًا في تعبئة أفكارها، وتطورة أصولها

ولكن قد يكون ولاء لجوانب هذه الفكرة أن نذكر أنه بالرغم من الطابع السبسي الواضح في شأن العرق الإسلامية الأولى جميعها فإن معنى الرمز بها جعل بعضها يدخل في مسائل كلامية سحرية وتعميمات دقيقة، بينما ظل البعض الآخر متمسكًا بقدرة الحجاب السياسي عليه، وإن لم يعرف تمامًا عن مباحث

(١) الانتصار، ص ١١٨

(٢) شعرات النعمان / ٢١

الكلام، وقد كانت المعتزلة من النوع الأول الذي اتجهت به عوامل التطور التي كانت تمر بها الأمة الإسلامية إلى تناول أمور فقهية بحثة لم يتناولها رجال المذهب الأولون ولا كانت بهم حاجة إلى ذلك. وهكذا أصبح نقرأ عن «الطهرة»^(١) و«التولدة»^(٢) و«الاستطاعة» هل هي قبل الفعل أو معه؟ و«اللفظ»^(٣)، وغير ذلك من الأبحاث المبتكرة التي لم يثرها الأولون، ولعله بهذا السبب حثّم البعض على المعتزلة بأنها إحدى الفرق الاعتقادية أو الكلامية البحتة، محتاسباً ما أحاط بشأنها من ملاسبات سيّسية ظاهرة، ثم ما استمر معها أيضاً من مشاركة سياسية - نظرية وعملية - في الأحداث المحيطة، وهو ما ستتناوله تناولاً خاصاً في المصوّل التالية إن شاء الله

وقد يكون من المناسب ما أن نشير إلى أن الاتجاه الكلامي العلمي المتعمق تعدد لدى المعتزلة بوضوح بدءاً برجال الطبقة السادسة، وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاف والنظام ونشر بن المعتز، يذكر صاحب العتية والأمل أن إبراهيم النظام لقي بالكوفة هشام بن الحكم «الرافضي» وجماعة من المحالين «فاظهروهم في أسواب دقيق الكلام، فمقطعهم، ونظر في شيء من كتب العلامسة فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، فقال إبراهيم: فأنظرت أبا الهذيل في ذلك فخيّل إليّ أنه لم يكن متشغلاً قط إلا به؛ لتصرفه فيه وحلقه في المناظرة فيه»^(٤) وقد قال المأمون في أبي الهذيل، مؤثماً بهذا الجانب عنه

أطل أبو الهذيل من الكلام كإخلال الضمام على الأنعام^(٥)

وقد استمر هذا الاتجاه العلمي القوي لدى المعتزلة في رجال الطبقة السابعة، ممثلاً على أكمده في الجاحظ نعيم النظام، ثم في رجال الطبقة الثامنة ممثلاً أصلاً تمثيل في الجيّاني وهكذا

(١) مقالات الإسلاميين ١٨/٢

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩

(٣) مقالات الإسلاميين ٢٧٥/٢، ٢٨٧

(٤) العتية والأمل، ص ٢٦

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨

أما السرمي ظهور هذا الاتجاه ابتداء من رجال الطبقة السادسة فما بعدها، فإنه راجع إلى حركة الترجمة التي بدأت قوية في تلك الفترة، وكان المأمون يقف وراء هذه الحركة بالتشجيع والعون، وكان هو نفسه مثلاً للمتحف الذي اطلع على نتاج الفكر الأجسي واستوعبه، كما كان معتزلياً صريحاً بنفسه المثل أمام رجال مله، فأكبوا يشغب عن هذا الفكر الواعد يدرسون ويحللونه وينتقدون به^(١)، ظهر ما أشرنا إليه سابقاً من دقائق فلسفية لم تُدرَ يحدد الأولين

وهذا هو أحد الفروق الجوهرية بين المعتزلة والموحورج، فالموحرار عرفوا عن هذا اللون من الدراسة والتفكير، وظلوا مصبوعين بصيغتهم السياسية الطاغية التي شأوا عليها، سواء في جانب النظر أو التطبيق، وظلت المباحث الكلامية الحاصلة لا تستحوذ إلا على جزء ضئيل من اهتماماتهم، وهذا ما يجعل المقارنة للموهلة الأولى بين المعتزلة والموحرار تؤدي إلى أن الأولى كلامية والثانية سياسية، وهو ما ناقشناه سابقاً.

هذا الحكم الذي خصصنا به الفرق الإسلامية الأولى -وهو تأثر مشائها بالسياسة- لا يستطيع أن يعممه على الفرق المتأخرة كالأشعرية والماتريكية، فمن الممكن هنا أن نستعمل وصف «المقاتلة» بإطمئنان، فقد تحدثت في ذلك الوقت مسائل علم الكلام، وراينا أمثال هذه الفرق يتناول تلك المسائل تناولاً أساسياً، أما السياسة -نظراً وتطبيقاً- فلم تكن إلا شيئاً ثانوياً في منبرهم، لكن السياسة في التاريخ المبكر للإسلام لم تكن أمراً منفصلاً عن الدين، بل كان الدين والسياسة كياناً واحداً، ومن النصف بمكان أن نصف شأء فرقة في ذلك التاريخ المبكر بأنها دينية؛ لأن ذلك يعني أن الدين كان يعمول عن السياسة، ومن النصف أيضاً أن نصف شأء فرقة في ذلك التاريخ عيه بأنها سياسية خالصة؛ لأن ذلك يعني أن السياسة كانت يعمول عن الدين، والحق أنهما كانا متماخضين تداخلاً تتعلم مع الصفة الحاسمة بينهما أو تجاهل عنصر على حسب الآخر

وقبل أن نستم فصلنا هذا نجد من الضروري تناول نقطة أخيرة مهمة، تلك هي التاريخ الذي ظهرت فيه المعتزلة فرقة محددة الملامح، والحقيقة أن المصادر صيغت عن التحديد لذلك التاريخ حيث كان ينبغي ألا تقتصر، ومع هذا من

(١) الملل والنحل بشرهستاني ٢٠/١

المسكن - من واقع ما روثه المصادر - تحديد تاريخ تقريبي لشاة هذه العرقه
 بكيانها المستقل، هذا التاريخ هو أوائل القرن الثامن الهجري، أو بمباراة أكثر
 تحديداً في العشر الأوائل من القرن الثاني؛ ذلك أن الحسن البصري -الذي
 خرج وأصل عليه بمبلة الجنديد توفي في عام ١١٠هـ، وولد وأصل في عام
 ٨٠هـ، والمدة الواقعة ما بين عام ٨٠هـ وعام ١٠٠هـ كانت بالسبة إلى وأصل فترة
 تكوين وإعداد، ولا يتصور خلالها من وأصل اتجده مستغل في التكبير؛ لأن هذا
 الاتجده وليد التحصيل الشامل أولاً، وتربية العقل بهذا التحصيل، وبعد عام
 ١٠٠هـ كان وأصل قد استوى على هوجه العكري بما يؤدهه لشمي رأي حبيب
 معذاف^(١)، وربما كان الأكثر قبولاً أن يكون ظهور وأصل بمكرته المتفتة هذه
 كان بعد سن الحامسة والعشرين فصاحبها يكون أكثر نضجاً وجرأة فكرية من
 صاحب العشرين، وعلى هذا فعمل العترة التي يغلب أن الاعتزال بملاحمه
 المحلفة- ظهر خلالها كانت بين عام ١٠٥ و ١١٠هـ/ ٧٢٣ ٧٢٨م



انتهيا -حتى الآن- إلى أن القدرية نشأت في ظروف خاصة كان يمر بها
 المجتمع الإسلامي، فشا فيها القول بالجبر، واستطاع الحكم استملاً موجهاً،
 وأن المعتزلة تأثروا بالقدرية في ملهمهم الذي أفر المسؤولية والتجاء، وهو ب
 يحبه أصل «العزل» عند المعتزلة، وخرج وأصل يعبداً الصرلة بين الصرلتي رداً
 على مبدأ الخواارج في تكبير مرتكب الكبيرة، وما استتبهم من الحكم على بلاد
 المسلمين أجمعها بأنها دار حرب، وقد بنت هذا الأصلان الأساسيان كما
 وضحا- في ظروف سياسية واضحة، وهكذا رأينا على مسرح الحياة الإسلامية
 الصاخبة في ذلك الزمان عرقه مفضة بالشاهد، نشارك في توجيه الأحداث،
 ونصلر أحكامها في غير تردد، وتثير في المجتمع ردود فعل متباينة؛ هذه العرقه
 هي المعتزلة

وما الأسس النظرية التي قام عليها صرح هذه العرقه؟ وما نصيب السياسة في
 ثلث الأسس؟ هذا هو موضوع الفصل الثاني

(١) أصب المعتزلة د عبد الحكيم بنيع، ص ١١. وأيضاً المعتزلة لزمعي جار الله ص ١٢

الفصل الثاني

أصول المعتزلة الخمسة من الوجهة السياسية

من المعروف أن لمعتزلة أصولاً خمسة يقوم عليها منهجهم، وقد فُرت هذه الأصول من الوجهة الكلامية دراسة وافية، وهي ليست من أهداف هذا البحث، أما النظر إلى هذه الأصول من الوجهة السياسية فذلك ما لم يحظَ بكبير اهتمام من الباحثين حتى الآن.

ومن الضروري لمن يريد الوقوف على اتجاهات المعتزلة السياسية أن يبدأ أولاً بالنظر في أصولهم؛ لمعرفة ما تطوي عليه من دلالات سياسية لا بدّ منها لمزيد من الفهم والتصور لاتجاهاتهم السياسية المختلفة.

١- التوحيد.

والحق أن هذا الأصل أقل أصولهم صلةً بالسياسة، ولكنه ليس بمنى الصلة بالسياسة تماماً، وقد عرض الأشعري بأمانة ما يعنيه هذا الأصل عند المعتزلة^(١)، ومن هذا العرض يتبين أن المعتزلة وصلوا بفكرة التوحيد إلى مداها الأعلى في التثنية والتسامي بالله عن أي شبه بالمخلوقين، وقد تمسكت المعتزلة بفكرة التوحيد

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢١٦-٢١٧ وما يقوله الأشعري بهذا الصدد «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا حة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بني بون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسمة، ولا بني حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يهبوسه ولا طول ولا عرض ولا عرض ولا جسم ولا اجتماع ولا افتراق ولا ينفرك ولا يسكر ولا يمتلئ ... الخ».

المطلق تمسكًا بعيدًا، حتى صار هذا الأصل -مع أصل آخر هو العدل- أحد أسماهم المميرة التي يمترون بالانتماء إليها؛ حيث عرفوا باسم أهل العدل والتوحيد

وقد يصح القول إن بقية الأصول الاعترافية تولدت عن هذا الأصل الأكبر، فكانت ثمرة له وتأكيدًا لمفهومه، فأصل العدل يرمي إلى تزيه الله عن الظلم الذي هو من صفات البشر، ولا يصح أن يتصف به من نمرّد بالوحدانية ونمرّد عن مشابهة خلقه، أو على حد تعبير الدكتور المشار إليه فرغ من نظريتهم في التوحيد أو يكمل التوحيد، فقد دعوا عن الله الصفات لتزيهه عن مشابهة المخلوق، وهم يبرهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضًا في صدور الظلم عنه^(١١) وأصل التوحد والوحد يتقارب في مرماه مع ما سبق ذكره، فلا يليق بالله الواحد أن يحدف وعده أو وعيده، فهذه صفات البشر أيضًا، كما أن فيه من الظلم ما لا يحتمل؛ إذ يصح حد إمكانية أن يجعل الله الدين أموا وعملوا مصالحات كالمفسدين في الأرض، وهو ما ترفضه فكرة توحيد الله، أي تزيهه المطلق النخالص من كل شائبة، وأصل المبرلة بين المبرلتين مرتبط أيضًا بالأصل الأول وهو التوحيد؛ لأن آراء محالفي المعتزلة -كما سبق عرضها في الفصل الأول- كانت تكفر فراق المؤمنين، أو تصفهم بالنفاق أو الإيمان، وقد رأى المعتزلة أن كل هذه الأقوال بعيدة عما يجب أن يتصف به الله من عدل مطلق يقتضيه مبدأ التزيه والوحدانية، ورأوا أن فُراق المؤمنين ليسوا كفارًا، ولا مؤمنين، بل هم في مبرلة بين المبرلتين، حرة وفاقًا، أما الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فمرتبط ارتباطًا عمليًا بالأصل الأول والأصول التالية له؛ من حيث إنه يضمن سلامة فهمها، ويقف حارسًا يمنع أي انحراف بها عن وجهتها السليمة كما يتصورها المبرلة

ومن هنا يمكن تفسير ما عرف في التاريخ الإسلامي بمحنة خلق القرآن، وما ارتبط بها من مناقشات حول رؤية لله بالأبصار يوم القيامة، وقد رأى المعتزلة أن القول بيقم القرآن يعني تعدد القلما، وهو ما يتصادم مع أصل التوحيد كما

(١١) شاة الفكر الفلسفي في الإسلام ١: ٤٨٠

يتصورونه، كما رأوا أيضًا أن رؤية الله تستلزم الشبه بينه وبين مخلوقاته، لما هي الرؤية من ضرورة التحسيس والتجريد، إلى غير ذلك من صفات تجري عن الكائنات، وترفعها فكرة توحيد الله وتزويه عن مشابهة خلقه، وإعمالاً لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هبَّ المعتزلة في وجه انقائليين بهذه الآراء يماضونهم ويحاولون دفعهم إلى طريق الصواب الذي يعتقدون أنه كذلك، ثم يعرفون بهم السلطات ليحموهم على الجادة بالقصر، بعد أن خابت محاولاتهم في الإقناع بالحكمة والموعظة الحسنة، ومناقش هذه المسائل في مكانها تمهيداً، ولكنها أثبتت هنا لتوصيغ فكرة ترمط أصول المعتزلة الحمسة، وجعلهم الأصل الحامس -وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- حارثاً بقطاً بدود عن هذه الأصول بالكلفة والسيف.

٢- المعلن

يأتي قريب هذا الأصل في الأهمية عند المعتزلة بعد أصل التوحيد مباشرة، وصلة هذا الأصل بالنسب لا يمكن إنكارها، فأساس هذا الأصل فكرة الحرية والاختيار، أي مسؤولية الإنسان عن أعماله، ومماضة فكرة القدر أو الجبر التي تُجرّد الإنسان من إرادته الحرة وتجعله مسوقاً إلى الجبر أو الشر يدافع خارجي، وقد رأى المعتزلة كما سبق توضيحه أن الحكام الظلمة «استعملوا هذه الفكرة استغلالاً خبيثاً، وكانوا يظنّون ويسمّون القماء بوحى من هذه الفكرة التي وجدت عند العامة والبسطاء قبولاً واستجابة، فوقف المعتزلة يذكرون فكرة الجبر هذه، ويعمدون أن الله عادل، وصفة العدل تقتضي ألا يؤخذ مجزئاً بجريمة اضطر إليها اضطراراً، كما لا يثيب محسناً بإحسان ليس له فيه قصد ولا اختيار، وهذا معناه تقرير مسؤولية الإنسان وإرادته وقد عرض يحيى بن الحسين -وهو مفكر ريدي يجري في الأصول على مذاهب المعتزلة- ويقرر وجهات نظرهم- عرض هذه الفكرة عرضاً واضحاً حين ذكر أن قوم يقولون على الله بالجبر والتشبيه وينعون عنه العدل والتوحيد، ويسبون إليه أعمال العباد، ويقولون إن هذا الظلم الذي يزل بهم بقضاء من الله وقدر، ولولا أن الله مصلح عبدهم بهذا الظلم الذي يزل بهم من هؤلاء الظالمين ما -إذن- قدر الظالم أن يظلمهم، غير

أن هذا الظلم مقدر عليهم ضد الله على يدي هذا الظالم وعلى هذا النحو أسلمهم وبهم وبركهم من التوفيق والتسديد وحذلهم ولم ينصرهم عن ظالمهم وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقتر لهذا الظلم عليهم الذي نزل بهم^(١٩) ولعل ما عرضناه الآن عن أصل العدل وصلته بالسياسة يرد عن ما ذهب إليه المستشرق الإنجليزي (مونتجومري وات) من أن أبرز أصول المعتزلة -وهما العدل والتوحيد- أقل المبادئ صلة بالسياسة^(٢٠) وقد يصدق هذا الحكم بعض الصلوق على مبدأ التوحيد، وإن كانت النظرة الأكثر تمسكاً لا تقنع هذه الصلة تماماً، ولأصول الاعتزالية الأخرى كما سبق تولدت عن مبدأ التوحيد بمفهومه الثاني الذي يبع في الشره المطلق له مبعاً لا يذاني، أما العدل فلعله يس من المعادلة القول بأنه أوثق أصولهم النظرية صلة بالسياسة، والعرض السابق يوضح هذا المفهوم تماماً بما لا يحوج إلى مزيد بيان

وهذا الأصل المعتزلي يبرر لماذا حارب المعتزلة من السلطات الجائرة خصوصاً من الأمويين، وهو ما سبلفي الضوء على الفصل الذي سيخصص للمعتزلة في ظل الأمويين ثم العباسيين، وكل القصد في هذا المقام توضيح مدى ارتباط هذا الأصل بالسياسة في تفكير المعتزلة

٣- المبرلة بين المزلتين:

وقد كانت وراء هذا الأصل الظروف السياسية التي اضطرب بها المجتمع الإسلامي بعد مقتل عثمان، وما تلاه من خلافة «علي»، وفتنة الجمل وصفين، وظهور الحوارج، ثم مقتل «علي» وخلافة معاوية إلى آخر تلك الأحداث التي سبق التعرض لها في الفصل السابق، وكانت اسبب في أن أثير موضوع مرتكب الكبيرة على نطاق واسع في المجتمع الإسلامي، واتحد المعتزلة مع مرفقهم المعروف، فكان ذلك نقطة تاريخية لتتوزر ملامح تلك المرفة

فالمبرلة بين المبرلتين بالمفهوم الاعترالي وهو الحكم على مرتكب الكبيرة

(١٩) رسائل المدن والتوحيد ٨٥/٢-٨٦ من رسالة للإمام يحيى بنعزان «كتاب فيه معرفة الله في العدل والتوحيد وكهدين الوحد والتوحيد والبلات النبوة والإمامة في النبي وآله»

[٢٠] M. Watt, op. cit.

بمترلة بين الكفر والإيمان أصل بطورته ظروف سياسية واضحة، ولا تعني المترلة بين المترلتين عند المترلة أكثر مما سبق ذكره، والغريب أن بعض الباحثين المترلتين نظر إلى هذه الأصل عند المترلة نظرة مختلفة تماماً حين رأى أنه يعني لديهم «خطئة فلسفية مثلثة»، هي حطة الاعتدال في الأمور، والتوسط بين المترتين، والتوفيق بين المترتين^(١) وأن المترلة تأثروا في ذلك «بأفكار المترلة اليونان في المترلة بين المترلتين». وقد كانت لأولئك المترلة فيها جولات مشهورة وآراء سليمة وخصوصاً أرسطو الذي بمن عليها فلسفته الأخلاقية^(٢) ونتيجة لهذا الخلط في مفهوم المترلة بين المترلتين اعتبر صاحب ذلك الرأي أن الحسن البصري قال بالمترلة بين المترلتين حين سأله أعرابي أن يعلمه ديناً وسكناً فأجابته الحسن «لشي قلت ذلك إن خير الأمور أوسطها» ويستنتج من ذلك أن هناك علاقة بين الاعتدال وبين الحسن البصري، وأن هذه الرواية تدل على أن المترلة كانوا يوافقون الحسن في مسائل أخرى غير المتر^(٣) أما أن هناك علاقة بين الاعتدال وبين الحسن البصري فهي لا يمكن إنكاره، وهي واضحة تماماً في اتفاق المترتين على أصل العدل أو هي المتر كما أشد إلى ذلك الباحث نفسه، أما المترلة بين المترتين فهي نقطة الاتفاق بين المترتين، ولم تكن نقطة التقاء بينهما، فعلى أثر تصريح وأصل بهذا المبدأ ومعارضة الحسن له اشتق وأصل عنه واعتزله هو وأصحابه، أما المترلة بين المترتين باعتبارها مبدأ عقلياً أخلاقياً وحطة فلسفية مثلثة، ليس هناك أي مانع من اشتقاق كل من الحسن البصري والمترلة لها، وهي هي هذه المترلة مفهوم معبر تماماً للمصطلح الفلسفي الذي بطوره المترلة وعدوه أصلاً من أصولهم، وهو ما يمت بالمترلة إلى موضوع هذا الفصل، باعتباره مبدأ سياسياً أو أملة ظروف سياسية في المترلة وليس مجرد مبدأ أخلاقي سياسي.

وقد استبح القول بالمترلة بين المترلتين كما يقول الدكتور أحمد أمين آراء

(١) المترلة لزماني جاد الله، ص ٦٦

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥

(٣) المصدر نفسه، والمصدر نفسه.

سياسة خطيرة، «فقد اضطرت المعتزلة أن يطبقوا نظريتهم على الأحكام التي حملت على نخب الخلاف بين المسلمين؛ أي العريقين كان محطاً عثمان أم قائلوه؟ ومن كان علياً مسلماً في واقعة الجمل أو عائشة؟ وكيف يحكم علي من كان في بينهم إدارة الحرب في صفين؟ من مرتكب الكبائر منهم؟ ومن الذي بعد بحق فاسقاً؟^(١). وهذه الآراء الاعتزالية -السياسية- الصيغة- ستناقش في موضعها من هذه الدراسة

١- الوحد والوحد

وهذا الأصل أيضاً لا ينصل عن الأصول السابقة، وإذا كان أصل التوحيد بما يستلزمه من تبره مطلق يقتضي وصف الله بالعدل، فإن العدل بما يستلزمه من وضع الأمور في مواضع وإعطاء كل ذي حق حقه يقتضي وصف الله بصنق الوحد والوحد، فأصل العدل نتيجة لازمة لأصل التوحيد، وأصلاً الوحد والوحد والمعتزلة بين المرتلين هما نتيجة لازمة لأصل العدل والوحد والوحد مبدأ استعمله المعتزلة استعمالاً ظاهراً في معاركهم السياسية ضد صف الحاكمين، فلا تجري أمور الحساب في رأيهم على غير قاعدة، والحاكم الظاهري الذي يحال أن طعيه قد يصادف من الله تجاراً وصفت محط في التصور، فوحد الله للنصاة ووحد للظاهرين أيضاً لا يمكن أن يتحللاً، وكل امرئ بما كتب رهي

وقد تشدد معتزلة بغداد في ذلك وأصرروا أن عقاب الله للعاصي لطع به في الحقيقة أو اللطع يجب أن يكون معمولاً بالمكلف حتى أبلغ الوجوه، ومن يكون كذلك إلا وانعقاب وجب على الله تعالى، فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر^(٢)

وانسجماً مع هذا الأصل عند المعتزلة كان لهم تفسير خاص لما ورد في الآثار من شذوذة الرسول للمسلمين؛ يقول المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار

(١) عبر الإسلام لأحمد أمين، ص ٢٩٢-٢٩٤

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤٦-٦٤٧

ابن أحمد «لا خلاف بين الأمة في أن شعاة السي ﷺ ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها ثبتت لمن؟ فمبني أن الشعاة للتائبين من المؤمنين، وعدد المرجحة أنها للمعاق من أهل الصلاة»^(١) فالمعتزلة بذلك يعلقون كل الأبواب أمام عصاة المسلمين - ومنهم الحكم بالطبع إلا باباً واحداً هو باب التوبة النصوح بما تتطلبه من إقلاع كامل عن الخطأ وحرص صادق على عدم الرجوع إليه، وهم يجعلون عقوبة الله للعصاة نوعاً من النطف بهم؛ لأنها تخرجهم عن المعاصي حين يتأكد لديهم أن وعيد الله لا يتخلف، والمعتزلة بذلك يطبقون منأهم المعروف الصلاح والأصلح، ومن الأصلح للبشر تنفيذ الوعد والوعد

• الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا هو الأصل الحاسس والأخير عند المعتزلة، وهو أصل يطلب عليه الطابع العملي، ولكنه ليس مقطوع الصلة بالبحث النظري كما يرى بعض الباحثين^(٢)، فقد فلسفه المعتزلة وروصحو له شروطاً وفروفاً بين شقبي، مرأوا «أن في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به، ولا يلزمنا حمل من شقبي عليه وليس كذلك النهي عن المنكر، فإنه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط حتى يبعه مضافاً»^(٣)

ويقول الرمشتري «الأمر بالمعروف تابع للأمر به، إن كان واجباً فواجب، وإن كان ندباً فندب، وأما النهي عن المنكر فواجب كله؛ لأن جميع المنكر تركه واجب لانصافه بالقيح، فإن قلت فما شروط الوجوب قلت أن يعلب على ظنه وفوق المعصية، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلائه وألا يصب على ظنه أنه إن أنكر لحفته مصرة عظيمة»^(٤)

وصلة هذا الأصل بالسياسة واضحة كل الوضوح، ولولادة هذه الصلة دعبت بعض الأبحاث الحديثة إلى أنه ليس بين أصول الاعتزال الحمسة ما يمكن أن

(١) المصدر نفسه، ص ٦٨٨

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار ١/ ٨٨٧

(٣) شرح أصول الفقه للفاخي عبد الجبار، ص ٢٤٤

(٤) الكشف ١/ ٣٩٧- ٣٩٨. والمعروف أن الرمشتري محققي الملحق.

يعتبر مبدأً سياسياً إلا الأخير^(١)، وقد يصح أن يحدد هذه العبارة بطريقة أخرى فنقول إنه ليس بين هذه الأصول ما يمكن اعتباره مبدأً سياسياً عملياً إلا الأخير، ورغم أن معظم المرقق الإسلامية تتفق مع المعتزلة في عموم هذا الأصل فإنها تختلف معها اختلافًا يثا في تطبيقه، فقد كسعت معظم هذه الفرق بالتدخل الغربي أو الإنكار القلبي، وقنما نجات إلى الفعل، أما المعتزلة فكانوا أكثر إيجابية فيما يتعلق بتطبيق هذا المبدأ، وعلم الأخص شقة الثاني النهي عن المكر، نصيوا من أنفسهم حراساً على قيم الإسلام ومبادئه، فإذا رأوا في المجتمع الإسلامي ما يكرهه قاوموا هذا المكر باللسان واليد والسيف^(٢)، وهذا الأصل الاعتزالي يفسر كثيراً من التاريخ السياسي المحلي للمعتزلة، ويبيّن لماذا حاول بعضهم القرب إلى السلطات والوصول إلى مواضع النفوذ، ويبيّن أيضاً لماذا قاوموا بعض الحكام الذين لا يرتضون أسلوبهم في الحكم، أو نصموا إلى بعض الثورات التي يرون فيها تعبيراً عن المعروف ورفضاً للمكر من وجهة نظرهم، وهي مسائل سنناقشها في موضعها.

على أن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن الحوارج يتفقون مع المعتزلة في هذا المبدأ، ولكنهم يصطلون عن نظرة معايرة تماثل لنظرة المعتزلة، فالحوارج علمي مجموعهم - يسوون بين دار الإسلام ودار الكفر ما دام المسلمون لا يعتقدون بمبادئهم، ولهذا فإنهم يعتبرون الأمر بالمعروف والنهي عن المكر هنا نوعاً من جهاد الكفرة، بل تطرفت بعض فرقهم حين استحدثت قتل النساء والأطفال، وقلما لجأوا إلى استعمال الموعظة الحسنة، ولا كذلك المعتزلة، فإنهم رأوا اتباع أخف الوسائل أولاً، وإن لم تصب نجاحاً فالتجأ إليها، حتى يصل الأمر إلى استعمال القوة بعد فشل ما عداها^(٣)، وهم في هذه الحال لا يعتبرون أنفسهم بقاتلون كافرين، بل فاسقين يرحمن توبتهم ورجوعهم إلى الهدى

(١) د محمد هبة الله الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٧١

(٢) مقالات الإسلاميين ٣١١/١

(٣) يقول القاضي عبد الجبار «اعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف وإدخال المعروف وبالنهي عن المنكر روايا المنكر، فإن ارتفع الغرض بالأمر بالسب لم يجر المدون منه إلى الأمر بالصعب شرح الأصول الفسدة، ص ١٤٤

نقطة أخرى جديرة بالاعتبار في موقف المعتزلة من الأمر بالمعروف والنهي عن
 المنكر، هي أنهم وضعوا شروطاً لممارسة هذا الأصل على وجه الصحيح،
 أهمها -كما بعرضها القاضي عبد الجبار- أن يتحقق المتصدي لذلك من أن
 الصامور به معروفٌ والمنهي عنه منكراً؛ لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمر أن يأمر
 بالمنكر وينهى عن المعروف، وأن يعلم أن ذلك لن يؤدي إلى ضرر أحقهم من
 المنكر نفسه، فالتالي يعلم أن بهيه من شرب الخمر سيؤدي إلى قتل جماعة من
 المسلمين أو إحراق مجموعة من المساكن مثلاً لا يجب عليه النهي عن المنكر،
 بل ولا بحسن، وأيضاً أن يغلب على ظنه أن لقوله في الأمر المنهي عنه تأثيراً،
 وأن يعقب على ظنه أنه سأم من الأذى في نفسه وماله، ولكن هذا الشرط
 الأخير ليس على إطلاقه؛ لأنه إن عزم أن السكوت في هذه الحالة إدلال للذين
 وإماتة لصوت الحق قُبِحَ منه السكوت، وكان عليه أن يجار يكلمه الحق ولو دفع
 حياته ثمناً لها، ومن هذه الرواية يفسر المعتزلة خروج «الحسين بن علي» على
 يزيد بن معاوية، فزعم أن الحسين كان قليل العدد ضعيف القوة، ثم يؤثر السلامة
 والقعود، وأوجب على نفسه الخروج في معركة كان يعرف أنها حاسمة، ولكن
 لما كان قعوده يعدّ تحادلاً واستكناً أثر الخروج والشهادة على حياة لا تضحية
 فيها ولا عز، بل ذل للذين والداعين إليه^(١)

ومع أن المعتزلة لا يقصرون حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على
 الحبيبة أو الإمام -كما نعتت إليه الشيعة الإمامية- ويجعلون هذا الحق مشاعاً
 بين طوائف المسلمين جميعاً، متى تحققت لديهم الشروط التي نؤيدهم للتصدي
 لذلك، مع هذا فإنهم يقدمون الإمام على من عداه في القيام بهذه المهمة متى
 تيسر ذلك، ولكن هناك أموراً يرى المعتزلة أنها من حق الإمام وحده بلا جدال،
 وهي ما تتعلق بإقامة الحدود والدفاع عن الإسلام والجهد لإعلاء كلمة الدين
 وتبوية القضاة والأمراء عهده أمور يختص بها الإمام وحده، أما ما عداها فغير
 الإمام من رعيه أن يمارس فيها واجب النهي عن المنكر^(٢)



(١) انظر شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٢ ١٤٣

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨

هذه هي أصول المعتزلة الخمسة، كان الهدف من مناقشتها هذا محاولة استخلاص ما تنطوي عليه من دلالات مبدئية، لتكون أساساً لما سوف يتناوله المصل السلي من اتجاهات المعتزلة السياسية في قضية الحكم والحاكم، ومشروعية الخروج عليه، وشروط الحاكم الصحيح وما شابه هذه المسائل السياسية؛ أما دراسة الأصول الخمسة دراسة كلامية فلسفية فليست من أهداف هذا البحث، كما أنها حظيت بدراسات وافية عند القفاص والمحدثين^(١)

(١) يرجع مثلاً كتاب شرح الأصول الخمسة للقفاص عبد الجبار بن أحمد، وكتاب القفاص له أيضاً ج ٧، وفي الدراسات الحديثة التي تناولت هذا الموضوع تناولوا فلسفياً كتاب شأه الفكر القفاص في الإسلام للدكتور علي سامي النشار ج ١، وكتاب فلسفة المعتزلة للدكتور أنور نصري نادر، وأيضاً

cf Watt: Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962, chapter 7. pp. 58- 71

الفصل الثالث

المعتزلة ونظرية الإمامة

شغلت نظرية الإمامة -أو الحكم- مكاناً مهماً في الفكر السياسي الإسلامي، ودار حولها الكثير من الجدل بين مختلف الفرق الإسلامية؛ لما تمكّنه من تأثير ظاهر على حياة المجتمع الإسلامي، وقد بلغ اهتمام فرقة الشيعة بهذه النظرية حدّاً جعلهم يعدّونها ركناً من أركان الإيمان لا يقبل اختلاف وجهات النظر؛ ولهذا أخرجوا مباحثها ضمن مباحث علم الكلام، أم غير الشيعة من الفرق الإسلامية فإنهم أعطوا نظرية الإمامة ما تستحقّه من اهتمام، فكثفوا جمعها قضية مصححية دينية وليست أصلاً من أصول الإسلام، فهي تدخل إند في علم الفروع وهو الفقه، لا علم الأصول وهو الكلام

وفد كان للمعتزلة حول نظرية الإمامة آراء بعضها يتعدّون به، وبعضها يشتركون فيه مع بعض الفرق الأخرى، وستجري في هذا الفصل مناقشة أهمّ اتجاهات المعتزلة حول نظرية الإمامة، وقد تتمّ خلال هذه المناقشة بعض المقاربات بين آراء المعتزلة وآراء الفرق الأخرى، وذلك بهدف إلقاء مزيد من الضوء على آراء المعتزلة أنفسهم.

والنقاط الأساسية التي سيبينها هذا الفصل لتحديد موقف المعتزلة منها هي كما يلي

١- العرض من الإمامة

٢- حكم الإمامة

٣- طريق الإمامة

٤- شروط الإمام

٥- المعتزلة ومذهب الثورة

٦- فخر بن الإمامة.

يرى المعتزلة أن الإمامة قضية مصلحة لا أصولية، وذلك يعني أنها قضية تناه بها مصالح المحكومين، وتهدف أساساً إلى رعاية هذه المصالح، وقد اقتضت هذه النظرة عندهم أن يحكموا بأولوية حاكم على غيره لما يتمتع به من مؤهلات تعود بالحير عن دعيته، وإن كان سواء أكثر ورعاً وهدناً، وأرسخ في الدين قلعاً، لكن هذه الأولوية ليست مطلقة، بل بقيد مهم هو ألا يختل شرط أساسي من الشروط التي تتعد بها إمامة الحاكم، فلا بد أن يد من أساس ديني، من دونه لا تصح إمامة؛ أما ما وراء ذلك فمحك التفضيل فيه هو صانع البرية أولاً، وذلك ما يمي القاضي عبد الجبار بقوله «إذا كان في الفاضل علة تزخره، أو في المفضول علة تقذره، فالمفضول أولى؛ لأن الإمامة ليست للأفضل بالفضل ولا برتبة الفضل، وإنما يختار للإمامة لما تقتضيه المصالح . فإذا لم يصلح الأفضل - وإقامة الإمام - واجبة - فلا بد من العدول عنه . ولذلك إذا كان تقديم المفضول أولى فلا بد من العدول؛ لأن ما كان أدخل في المصلحة في باب الإمامة فهو أولى بالإجماع»^(١)، وهكذا فإذا كان المفضول أقدر على قيادة الجماهير أو أكثر مقلتها بشؤون السياسة أو حيرة بمشكلات الإدارة، أو كانت النفوس إليه أميل فلا شك أن ذلك أدخل في المصلحة، وأدعى لتقديمه على من يسبقه في العادة مثلاً

وعده في وجهه النظر التي انطلق منها معتزلة بغداد في تفسير إمامه أبي بكر عليه السلام وتقديمه على «علي»، فمعتزلة بغداد - على خلاف إخوانهم معتزلة البصرة - يميلون إلى تفضيل علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - على سائر الصحابة، وفيهم أبو بكر بالنطع^(٢)، لكنهم يفسرون إمامة أبي بكر وتقديمه على

(١) المتن، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٢٢٧

(٢) المصدر نفسه، القسم الثاني ص ١٢

«علي» تسميًّا مصلحيًّا، و«علي» من وجهة نظرهم أفضل إذا ووزت أعماله بأعمال أبي بكر، كما أن الأخير عن تقلمه من وجهة نظرهم أيضًا أشهر، لكن تقليم «علي» كان سيؤدي إلى إثارة العنصر والاضطرابات في المجتمع الإسلامي الذي لم يكن قد بعد به العهد بالجهالية وجهالاتها وبقاها، وكانت لا تزال به بقية منها داخل القوم التي لم يتعلم بها الإسلام تعللًا عميقًا، وكان علي قد قُتل في حروب الإسلام الأولى ضد المشركين كثيرًا من أقرباء هؤلاء، فكانوا يضررون له البعض، فالدن عقنوا لأبي بكر كما يقول الحياض، وهو من معتزة بعداد- شاهدوا من الأمة من الميل إلى أبي بكر والاجتمع إليه ما دهم إلى توليته أمورهم دون غيره^(١)، فقد روي القرض من الإمامة مراعاة كاملة من وجهة النظر هذه- في تقديم أبي بكر على «علي» أو في تقديم المعضون على المعضل، وهذا العرض المراعى هو صالح الرعية، أو تجب دواعي الهيلة والاضطراب بين صفوف المسلمين

ويوضح أهمية نظرة المعتزلة هذه مقابلتها بنظرة الشيعة الإمامية الذين قالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة . بل هي قضية أصولية وهي ركز الدين^(٢) وأصول الدين عندهم أربعة: التوحيد والعدل، والنبوة، والإمامة^(٣)، وهم حين وضعوها بأنها أصولية نقلوها من المستوى الإنساني إلى المستوى الإلهي، والسبب في ذلك أنهم يقيسون الإمام على الرسول، والرسالة أمر لا يحضف لاختيار البشر، فهكذا «الإمامة»^(٤)، وهكذا رأينا هؤلاء- يمكنون بطلان إمامة أبي بكر وعمر وعثمان؛ لأن القضية الأصولية يعتمد فيها على النص الإلهي لا على التصرف البشري، ويجعل هذا النص ريع وخروج عن حكم الله في أمر ليس للإنسان فيه حكم؛ لأنه ليس أمرًا قرعًا مصلحيًّا، وإنما هو أمر أصولي، وقد ترتب على هذين الموقفين الأساسيين من العرض من الإمامة اختلافات جوهرية حول طريق الإمامة، وشروط الإمام، وإمامة المعضون مع

(١) الانتصار، ص ٧٦

(٢) فضل النسل مشهورستاني، ١٤٦/١

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، ١٥/١

(٤) المعنى، ج ٢٠/ القسم الأول ص ١٩٨

وجود الماض، وجوار خلع الإمام، إلى غير ذلك من المسائل التي ستاقت في هذا الفصل

٢- حكم الإمامة:

يرى المعتزلة -متبعين لقول الجمهور من المسلمين- أن الإمامة واجبة، وأن طريق وجوبها هو السمع لا العقل^(١)، والقائلون بوجوب الإمامة عقلاً لا سمعاً هم الشيعة الذين يعتبرون الإمامة لطفاً من الله بعباده، كما أنهم يعتبرون الإمام ميّناً لما يحمله الناس من أمور دينهم وديارهم، ووسيلة لتشكيكهم من أداء ما كلفوا به على الوجه الأمثل^(٢)، لكن الشيعة يعتبرون الإمامة واجبة على الله لا على البشر، وتفسير ذلك متصل بمبدأ الإصلاح والأصلح، ذلك المبدأ المعتبر في المشهور، الذي اقتبسه الشيعة واستخدموه دليلاً على وجوب الإمامة على الله؛ لأنه لما كانت الإمامة من وجهة نظرهم لطفاً من الله بعباده وبيّناً للناس وتمكيناً لهم، وكان ذلك كله صلاحاً لعباده -والإصلاح واجب- فإن الإمامة واجبة عقلاً^(٣)، لكن المعتزلة يرفضون هذا المطلق الذي استعملت فيه إحدى نظرياتهم، وحجتهم في هذا الرفض أن الشيعة يقيسون الإمامة على النبوة، وهو قياس مع العارض، فضلاً عن أن المكلف يستطيع القيام بحقوق الله دونما حاجة ضرورية لوجود الإمام، الذي يمكنه من أداء ما كلف به كما يرغم الشيعة، والمعتزلة يردون على الشيعة بمنطقهم حين يدعون أنه إذا كان الإمام في معتقد الشيعة قد أصبح محتجباً، ولم يؤثر احتجابه في استمرار قيام المكلفين بما كلفوا به، فإن وجوده إذن ليس ضرورياً من الوجوه التي يحتج بها هؤلاء على الوجوب العقلي، فقد كان يجب والمحال هذه أن يكون العلم بالإمام ضرورياً^(٤)

يرفض المعتزلة -إذن- وجوب الإمامة عقلاً، ووجوبها سمعاً؛ ذلك أن الإمام كما يقول الفاضل عبد الجبار إنما يراد لأمر سمعية كإقامة الحدود وتنفيذ

(١) أي الشرع وليس النظر الطبيعي والاجتهاد

(٢) المحني، ج ٢٠/القسم الأول ص ١٧ ونو بعدا

(٣) مصابح الباطنية لعزالي، ص ١٠٤، النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور عبد الله الخرس، ص ١٥٨ -

الأحكام وما شاكلها، وتلك أمور لا مدخل للعقل فيها، وهي في الوقت ذاته واجبة، ولا طريق إلى إجرائها ولا بإقامة الإمام، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(١)، وقد جاء الإجماع مؤكداً لذلك، وما حدث بُعيد وفاة الرسول شاهد عليه، حيث عقد الصحابة اجتماع السقيفة المشهورة، وتشاوروا في اختيار خليفة الرسول، وأسهر اجتماعهم عن اختيار أبي بكر إماماً للمسلمين، وبعد وفاته تم انعقد لعمر ثم عثمان ثم علي، والتشدد في ذلك حتى الوجوه التي حثت منهم حالاً بعد حال لا يكون إلا في الأمر الواجب، الذي لا بد منه^(٢)، وهذا الإجماع من رجال الصدر الأول من المسلمين على وجوب الإمامة - كما يؤكد سلوكهم العملي - يرد عن الذين شنوا عن هذا الإجماع بعد ذلك، وأنكروا وجوب الإمامة، كالذي يروى عن بعض فرق الحوارج - وهم المحكّمة الأولى والجدات - من أنهم لا يحتاجون إلى الإمام وإنما عليهم أن يتناصبوا فيما بينهم، فإن هم رأوا أنه ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاره^(٣)، ذلك أن خلاف الحوارج لا يستد به إلا أنهم قوم تطرفوا في أحكامهم وكفروا علياً وعثمان، واعتبروا دار المسلمين دار قتل، فخرجهم على الإجماع في قضية كهذه ليس يدي ورد عند المعتزلة، ويسري هذا الحكم نفسه عنهم على منكر يذهبوا لاضرار بن عمرو كان معتزلياً، ثم خرج في بعض آرائه على ما تقتضيه أصولهم^(٤)، فتمتة المعتزلة وبرزت منه ولما فإن رأيه في عدم وجوب الإمامة لا يمثل منهم خروجاً على الإجماع^(٥)، أما الرأي الذي تبني مدقشته بهذا الصدد فهو رأي «الأصم» والقَوَهي^(٦)

وأبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وهشام بن عمرو القَوَهي معتزليان

(١) المنفي، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٢١

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩، ٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧

(٤) المال والنحل للشهرستاني ١١٦/١، ١١٢٤ ومقالات الإسلاميين للأشعري ١٨٩/١

(٥) مما خالف فيه المعتزلة قوله إن أعمال العباد مخلوقة، وإن فعلاً واسعاً لذاتين، أحدهما خلقه وهو الله، والآخر كصيه وهو العبد (مقالات الإسلاميين ٣١٣/١) ولقد يصح القاسم جده الجبار بأنه كان من المعتزلة ثم التحق بالمجهر (شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٠).

من مدرسة البصرة، رُوِيَتْ صَهِمَا آراء بخصوص الإمامة جعلت من المشروع
حرضها ومناقشتها هنا لتبيّن أبعادها الحقيقية

(أ) يقول الأشعري: «قال الأصم لو تكاثف الناس عن النظم لا مستغنى عن
الإمام»^(١)

ويقول الغزالي: «لم يلعب أحد إلى جوار الاستعلاء عن الإمام إلا رجل يعرف
بعد الرحمن بن كيد»^(٢)

(ب) ويروي عبد القاهر البغدادي أن الصوفي قال: «إن الأمة إذا اجتمعت
كلمتها وبركت الظلم والعساد احتجت إلى إمام يورسها وإذا عصت وفجرت
وقتل إمامها لم تعد الإمامة لأحد في تلك الحال»^(٣)

ويقول عنه الشهرستاني: «ومن يدعي في الإمامة قوله إنها لا تتحد في أيام
الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدتها في حال الاتفاق والسلامة»^(٤)

يبدو أن هذين الرأيين خروج على إجماع المعتزلة في مسألة وجوب الإمامة،
مؤدّي رأي الأصم أن إقامة الإمام غير ضرورية - أي غير واجبة - لكن بشرط
التناصف أي ألا يظلم الناس بعضهم بعضاً، ومؤدّي رأي الصوفي أن إقامة الإمام
مستتعة أي باطلة في زمان الفتنة، على أن ما رواه الأشعري وغيره عن الأصم من
قوله إن الإمامة لا تتحد إلا بإجماع المسلمين^(٥) يؤدي - في النهاية - إلى رأي
الصوفي: لأن الإجماع يتعذر في زمان الفتنة، حيث تختلف الآراء وتتصارع
الميول

أما رأي الأصم الذي يلعب إلى إمكابه الاستغناء عن الإمام لو تناصف
الناس، فلا يكاد من الوجهة العملية يعترف من رأي جمهور المعتزلة انقائل
بوجوب الإمامة؛ ذلك أنه عُنق جوار الاستعلاء عن الإمام على شرط مستحيل

(١) المغني، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٤٨

(٢) مقالات الإسلاميين ١٣٣/٢ وانظر أيضاً عبد القاهر الجبلاوي، أصول الفهم، ص ٢٧١

(٣) مطالب العارفين، ص ١٧١

(٤) الفرق بين الفرق، ص ١٦٣ وأصول الفهم، ص ٢٧١

(٥) الملل والنحل ١/ ٧٢

التحقيق وضد موافق الحياء وطابع الأشياء، ذلك هو تصاص الناس، فهو بمثابة قول القائل «لو أنصف الناس استراح القاضي». وما أن الناس لا يصمون، فإن القاضي لا يستريح! وهكذا فإن القاضي عبد الجبار - فيما يرويه عن شيخه أبي علي الجبائي - لا يرى في رأي الأصم خروجاً عن الإجماع، لأن المعلوم من حال الناس خلاف ما ذكره من الإنصاف، فقوله إذن ينتهي به إلى وجوب الإمامة^(١)

يتبن رأي القُوطي القائل بسقوط الإمامة من الفتنة، وما يتصل بهذا الرأي من القول بضرورة الإجماع على الإمامة؛ لقد فسر بعض الباحثين القدماء رأي القُوطي هذا تفسيراً خاصاً إذ اعتبروه قطعاً في إمامة علي عليه السلام لأنها استقرت ومن الفتنة؛ لأن الأمة عصت وفجرت وقتلت إمامها عثمان، فاستقرت الإمامة لـ «علي» في هذا الوقت المضطرب بالفتن، وهو ما يليها؛ لأن زمان الفتنة لا تنفع فيه الآراء، ولا يتم الرضا المشود في الإمامة^(٢) وكان هذا التفسير سبباً في طمس القدماء في دين القُوطي؛ لأنه أنكر إمامة خليفة راشد لا يماري في إمامته إلا حيث الطوية^(٣).

لكن الحق أن هذا ليس هو التفسير الوحيد لكلام القُوطي، بل قد يكون له تفسير آخر أكثر قبولاً، يتصل بما كان يمر أحياناً في فتوات من تاريخ الأمة الإسلامية من انقلابات وثورات قد لا يكون الدافع إليها رغبة في إقرار العدل، بل هوى في الحكم والنسب، فالقُوطي - فيما يبدو - يريد أن يظل إمامة الإمام الذي يدبر لقتل سابقه بهذا القصد غير السريه، فهي إمامة متعلبة تعتقر لعصر الرضا الذي يكسبها الشرعية اللازمة، أي إنها إمامة فتنة، ولكن لإطلاقة الحال الفتنة^(٤) هو الذي يوقع في سوء الفهم؛ لأن حال الفتنة تعبير عام، وكثيراً ما يكون المخرج منها هو تنصيب إمام قد لا يتمتع بشرط الإجماع المطلق الذي يريده القُوطي والأصم، ولكنه يُعَوِّزُ رضاء معظم الأمة، وهو في هذه الحالة قادر على

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١١٣٣/٢ وأصول الدين لشيخنا، ص ٢٨٧

(٢) المتن، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٤٨

(٣) أصول الدين، ص ٢٧٢، والفرق بين القوي، ص ١٦٣

(٤) الفرق بين الفرق لشيخنا، ص ١٦٢

استئصال جذور العنة وإقرار السلام، ولو بطلت الإمامة في هذه الحالة بطلاناً تاماً - كما قد يهمهم من رأي القُوطي على بعض تفسيراته - لوادت حال العنة تعاقباً

٣- طريق الإمامة:

يميز دارسُ الفكر السياسي الإسلامي ثلاثة اتجاهات رئيسة حول الطريق إلى تعصيب الحاكم أو الإمام.

لأولها. هو طريق الشورى أو الاختيار، وهو رأي جمهور المسلمين. ولثانيها. هو طريق النص أو التعيين، ويشارك في هذا الرأي الشيعة الإمامية، وهم أشهر القائلين به، وموضوع النص عندهم هو «علي»، والبيكرية، وموضوع النص عندهم هو أبو بكر، والراوندية وموضوع النص عندهم هو عباس بن عبد المطلب^(١)

أما ثالث هذه الاتجاهات فهو الحروج والتصرف، أي خروج الإمام داعياً إلى نفسه، مظهرًا للكافة أنه الإمام الذي تتحقق فيه الصفات المشونة في الإمام الحق، ثم تتم بيعته بناء على ذلك، وهو رأي الشيعة الزيدية، وهم بشرطون في هذا الإمام أن يكون عاطعياً^(٢)

فأين موقع المعتزلة من هذه الاتجاهات؟

تجمع آراء المعتزلة: إلا رأيتَ يسب إلى النِّقام عن أن الطريق إلى الإمامة هو الشورى والاختيار. وأن ما أثبت الاختيار طريقاً إلى الإمامة هو إجماع الصحابة على ذلك، وقد ثبت أن الإجماع حجة يجب أن يقا بها^(٣).

والذين يخرجون هذا الاختيار هم «أهل الحل والعقد» أي أعيان الأمة وفقهاؤها وأولو الرأي فيها الذين ترشحهم مؤهلاتهم لتمثيل الأمة والبيابة عنها في قضية اختيار الإمام، فمن المصعب أن يشترك كل الرعية في ذلك، فبقي من المشروع أن يموب عنهم من يوثق بعقله وحسن اختياره وأقل عدد من هؤلاء تحقق بهم

(١) يقول: «وإذا عصت وتغيرت وتقلب إمامها لم تعد الإمامة لأحد في تلك الحالة».

(٢) فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي، ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) شرح الأصول الفسفة للفاخرى عبد الجبار، ص ٧٥١.

الإمامة خمسة؛ لأنه قد ثبت أن إمامة أبي بكر تمت بيعة واحد ورضا أربعة، فقد يابعه عمر بموافقة أبي عبيدة، وصالم، وأسيد بن حضير، ويشير بن سعد^(١) وهذا هو طريق الاختيار الصريح

ونكر ماذا عن التصويص أو اختيار الإمام القائم فضلاً لمن يقوم بعده وهو ما يعرف بالمعهد بالإمامة؟ هانك اتجاهك بوزان عند المعترلة فيما يتعلق بهذه المسألة

الاتجاه الأول يمثلته القاضي عبد الجبار حيث يقنع -متفقاً في الرأي مع أستاذه أبي حاشم عبد السلام بن الجبائي- على أن حقه الطريق دستورية تماماً، وهي إن لم ترد في القوة عن اختيار الخمسة لا تنقص عنها؛ ذلك أن تمويض الإمام الأمر إلى آخر يعتبر امتداداً لقيامه هو بهذا الأمر، وهو يملك هذا الحق في أثناء حياته بما تحوّل من الإشراف على شؤون المسلمين، لكن ذلك لا يعني أن يصير الإمام إماماً بمجرد المعهد إليه، وإلا لثبتت إمامة الاتباع ممّا، وهو باطل، فالنقضية هنا يمكن قياسها على الوصية حيث إن من حق الرجل أن يوصي، ولكن لا تنعكس الوصية إلا بعد الموت، فكذلك هنا، ولا يتعلق ذلك برضا جماعة المسلمين ويستشهد أصحاب هذا الرأي عن ذلك بعهد أبي بكر إلى عمر، حيث عرض إليه الأمر بعد وفاته، وقال لمن ناقشه في ذلك «وليت أموركم حيركم في نفسي» فأخاف توليته إلى نفسه، ولم تستأف بيعة نعيم بعد وفاة أبي بكر اعتماداً على هذا التصويص السابق من أبي بكر^(٢)

والاتجاه الثاني بخصوص المعهد بالإمامة يمثلته أبو عبي الجبائي، وحلاصة رأيه أن عهد الإمام لغيره بالأمر من بعده جائز، لكن بشرط مهم هو أن يحوز المجهود إليه رضا الجماعة التي لا يصح من جانب اختيار الإمام وهم خمسة على ما تقدم، فإذا زال هذا الشرط بطل المعهد بالإمامة، واستؤنعت عملية الاختيار من أهل الحل والعقد

ويذهب الجبائي على رأيه براهين تاريخية استغناها من تولية أبي بكر لعمر، فقد

(١) المعني: ج ٢٠/المجلد الأول ص ٢٠٦، ٢١٦

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥

ثبت فيه في روايات ثقت المؤرخين كالواقفي أن أبا بكر قبل أن يوصي باستخلاف عمر شاور في هذا الأمر كبار الصحابة، فقد روي أنه استشار عبد الرحمن بن عوف قائلًا أخبرني عن عمر، فقال عبد الرحمن أنت أعلم مني به قال أبو بكر وإن؟ فقال عبد الرحمن هو والله أفضل من رأيت، لكن فيه غلظة كما أنه استشار عثمان فأجابه علمي به أن سريره خير من علانيته، وأن ليس بينا مثله كما روي أنه شاور سعيد بن زيد وأسد بن حضير ورجلًا من الأنصار عظم منهم الرضا.

وهكذا فإن عهد أبي بكر لعمر كان استنادًا على هذه المشورة التي أسعرت من رضا الأهلوية، أما ما روي من اعتراض بعضهم، كقول طلحة وبيت عليًا نظرًا خفيًا فإنه لا يقدح في رضا المجموع، كما أن الثابت أن طلحة عاد إلى الرضا بعد ذلك، فضلًا عن أن للمعلظة وجهًا سائنًا أحيانًا، وذلك إذا كانت في موضعها، كأن تستعمل مع أعداء الله، بل إنها تصبح عندئذ مدافعًا يجري مجرى قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ عَلَى الْكُفَّارِ رَحْمَةٌ مِّنْ رَبِّهِمْ﴾ [التغ ٢٩]، وقد كانت غلظة عمر من هذا النوع، فالاعتراض إذاً ليس بلي موضوع، ولعل هذا ما جعل طلحة لا يبيع فيه ويعود إلى رأي الجماعة فقد ثبت -إند- في رأي الجبائي أن العهد بالإمامة لا يتم صحيحًا إلا إذا اقتصروا به رضا الجماعة، وأن أبا بكر لم يبيع لعمر استقلالًا برأيه وإنما اعتمادًا على رأي الجماعة^(١)

ولرأي الجبائي هنا وجهته واعتباره؛ لأنه يضع الضوابط الأمية عن سلامة الاختيار، فقد يكون البعض الواحد دقيقًا صادقًا، لكن الذي لا شك فيه أن أدهمًا عدة مخلصة تكون أكثر دقة وصوابًا!

أما وقد تمسك المعتزلة بالاختيار طريقًا إلى الإمامة فإنهم تدعيمًا لمذهبهم أقاموا أنبراهين على بطلان ما عداه، وهو مذهب النص عمومًا -أي عهد الشيعة أو سواهم- ثم مذهب الخروج والتصرف الذي يعده الريدية طريقًا لمعرفة الإمام الصحيح، ومن ثم الرضا بإمامته



(١) المعنى، ج ٢٠/ القسم الأول من ٢٦٢-٢٦٣، والقسم الثاني من ٥.

مذهب النص وموقف المعتزلة منه:

أشهر الفائلين بمذهب النص على الإمامة - باعتباره الطريق الوحيد إليها - هم الشيعة الذين يقيسون الإمامة على النبوة، فائله تعالى يحترق أنبياءه ورسوله، ولا يترك هذه المهمة للاختيار البشري الذي قد يحطى ويصيب؛ لأنه تعالى أعلم حيث يجعل رسالته، فكذا الإمامة، إذ هي - عند الشيعة - امتداد للنبوة، أي امتداد لطيف الله ورحمته، يقول ابن المظهر الحلبي - المفكر الشيعي - إن الله تعالى «أرعد الرسالة بعد موت الرسول بالإمامة منصب أولياء معصومين ليأمن الناس من غيظهم وسهوهم وحطهم، فينقادون»^(١) إلى أوامره لتلا يحلي الله تعالى العالم من ظلمه ورحمته»^(٢) وهكذا فإن الشيعة الإمامية يرون أن الرسول نص من نص «علي» نصاً ظاهراً مكشوفاً، ونص «علي» على الحسن، والحسن على الحسين، وهكذا إلى آخر السلسلة التي يذكرونها ويختلفون في تسلسلها أحياناً اختلافاً ليس من شأن هذه الدراسة أن تتعرض له

وهناك صورة أخرى لمذهب النص يتبناها «البكرية»، وهم هؤلاء الذين رجعوا أن النبي ﷺ نص على إمامة أبي بكر بعده، وأن إمامة أبي بكر لم تكن نتيجة اختيار، وإنما كانت نتيجة لهذا النص، وبسبب هذا الرأي إلى الحسن البصري الذي ذكر أن النص هو لم يكن نصاً صريحاً مكشوفاً، وإنما كان نصاً خفياً دلت عليه دلائل عمة لا يمكن إنكارها»^(٣) وقد وصلت فكرة الحسن البصري هذه حد المتطرف في زمان متأخر، وفلك علي يد ابن حزم الذي رغم أن النص على أبي بكر كان جلياً مكشوفاً^(٤)

أما الصورة الثالثة والأخيرة لمذهب النص فيتمثلها «الراشدية» الذين يذهبون إلى أن الرسول ﷺ نص على العباس بن عبد المطلب، وأن إمامة أبي بكر كانت خروجاً على مقتضى النص^(٥)

(١) المصنف، ج ٢/ القسم الأول من ٢٥٢، والقسم الثاني صفحات ٥، ٦، ٨.

(٢) مكد في الأساس.

(٣) مناج الكرامة لابن المظهر الحلبي، ص ٧٨، نشر في مقدمة مناج السنة لأبي تيمية.

(٤) شرح الأصول الستة بلفظي عبد الجبار، ص ٣٦١.

(٥) مناج السنة النبوية، ص ٣٤٠.

يرفض المعتزلة فكرة النص على الإمامة بجميع صورها رفضاً قاطعاً، ويقتضون جميع الأدلة التي وردت، مؤيدة لهذه الفكرة عند أصحابها، ويبيسون تهافتها، ثم يقيمون الدليل العقلي على بطلان هذا المذهب، والملاحظ أن كثافة الهجوم كانت موجهة ضد الشيعة بالذات؛ لأنهم أبهر من بين فكرة النص ودعا إليها، واستمرت على أيديهم، ودحض هذه الفكرة عندهم دحض لها عند غيرهم بالضرورة

(أ) لقد استند الشيعة على فكرة النص الضروري على إمامة «علي»، حيث قرروا أن الرسول أوصى ن «علي» وصية علمها الجميع بالضرورة لديوعه، وهي لم تنشأ على أحد من الصحابة، لكنهم تكاثروا فيما بينهم هذه الوصية لحاجة في نفوسهم. ويرد المفكر المعتزلي أبو هاشم عبد السلام بن الجبائي على هذه الدعوى بأن فيها تهمة للأمة جميعها بالتواطؤ على الكتمان، وهو أمر مروع؛ لأن الأمة لا تجمع على كتمان ما يجب إظهاره، كما أنها لا تجمع على خطأ، ولو صحت هذه الدعوى أي لو صح النص وكتمه الجميع لما جاز لعبدس أن يقول ن «علي» في مرض الرسول «سأله من هذا الأمر، فإن كان ن بي، وإن كان لغيرنا أوصى بنا» ذلك أن هذا السؤال لا معنى له لو كان الرسول نصر على إمامة «علي» وبيها للناس، يضاف إلى ذلك أن الكتمان هنا غير مبرر؛ لأن نص الرسول على إمام ن لو ثبت ذلك من أعظم ما تحتاج الأمة إلى معرفته فولو كان قد نصب لهم لما جاز أن يتكاثروا أمره من غير تواطؤ، وهم يحبرون بالكثير مما هو دون ذلك في الحاجة، بل يخبرون بالكثير مما لا يحتاجون إليه^(١) هذا فضلاً عن أن حبساً نفسه رضي بيعة من تلقه، وكان في المواقف المشهورة «يتعلق بذكر البيعة دون النص، حتى قال لطلحة والزبير يا بعتاني ثم نكتما؟»^(٢)

(ب) ولكن الشيعة لم يكتفوا «بالنص الضروري» دليلاً على إمامة «علي»، بل ذهبوا إلى أن هناك مصوحاً «دلالية» عديدة تشير إلى إمامة «علي» دون سواه. وقد تبين المعتزلة مصوح الشيعة هذه وناقشوها بإسهاب، وأبطلوا ما برء فيها الشيعة

(١) انظر بين الفرق للعلامة، ص ١٣٥٠ ومقالات الإسلاميين للأشعري ١٣٥/٢

(٢) السمي، ج ٢٠/ القسم الأول ص ١٢٢

من دلالات على النص على إمامة «علي» وتفشي هذه النصوص جميعها ويبين تأويل المعتزلة لها أمر بطول، ولا تحليه الضرورة هنا، فمن الممكن الاكتفاء بضرب بعض الأمثلة ويبين موقف المعتزلة منها

من أبرز الأمثلة على ذلك حديث غدير خم^(١)، ذلك أنه لما روى قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة ٦٧] خطب الرسول الناس في غدير خم، وقال للجمع كله: «أيها الناس، أأنت أولي منكم بأنفسكم؟» قالوا بلى قال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، اللهم وَايَ مَنْ وَايَا وعاد من حاداه وانصر من نصره واغلب من غلبه»، فقال عمر: «بيح بيح لك يا علي، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة» والمراد بالمولى هنا -كما يذكر الشيعة- الأولي بالنصرف، لأن هذا ما يشير إليه قول الرسول في صدر الحديث «أأنت أولي منكم بأنفسكم؟» أي أأنت أولي بالنصرف في شؤونكم من أنفسكم؟^(٢) يرد المعتزلة على هذا الحديث بوجهين:

مهما أن سؤال الرسول ﷺ «أأنت أولي منكم بأنفسكم؟» معناه الطاعة والانقياد، أي إني أأحق بطاعتكم وانقيادكم لي من أنفسكم، فإلزام هذا الأمر منه بخصوص «علي» لضرورة السابق، وليس الحديث هنا حديثاً عن الإمامة.

ومهما أن هذا الحديث لو كان المراد به الإمامة لاستدل به «علي» ﷺ على أحقيته بالخلافة دون غيره من الصحابة، أو استدل به بعض الصحابة المشايخين لـ «علي»، كالزبير أو العباس أو المقداد أو عمر، خصوصاً أن يوم غدير خم كان قريباً من وفاة الرسول ﷺ، ولكن ذلك لم يحدث فلم يستشهد بهذا الحديث «علي» ولا غيره من مشايخه، فليعلم أن المراد به شيء غير الإمامة

ومهما ما يرويه القاضي عبد الجبار عن شيعه أبي الهليل العلاف أن هذا الخبر لو صح لكان المراد به المولاة هي الدين وقد ذكر أبو الهليل أن بعض العلماء حمل هذا الخبر على أن قومًا تقموا على «علي» بعض أمورهم، وظهرت

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٦

(٢) غم، راجع مكة والمدينة عند الشيعة به وغيره عند خطبة رسول الله ﷺ. صحيح البغيا يافوت، ج ٢/ ص ٤٤٥.

معادلتهم له، وقولهم فيه، فأعبر الرسول ﷺ بما يدل على معرلة وولايته دوماً
للمعنة^(١)

ومن النصوص التي يتمسك بها الشيعة أيضاً حديث «أنت مني بمنزلة هارون
من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» فهو من صندهم على النص على إمامة «علي»،
ويورد المعتزلة على هذا الحديث بأن الثابت أن هارون لم يكن خليفة بعد موسى،
وإنما الذي خلفه يوشع بن نون، فلا وجه للاستدلال بذلك^(٢) وقد ذهب معتزلة
بعناد إلى أن هذا الحديث يدل على أن منزلة «علي» تالية لمنزلة الرسول، كمزلة
هارون من موسى، واستدلوا به على أن علياً أفضل الحلق بعد الرسول لكونهم لم
يستدلوا به على النص على إمامة «علي»^(٣)

وعنى هذا النحو يعمي المعتزلة في تناول بقية الأحاديث التي يسوقها الشيعة
بصوراً دلالية على تعيين «علي» خليفة للرسول، والمعتزلة - في جملة - يؤيدون
هذه الأحاديث مجازاً للشيعة، وذلك على عرض صحتها، لكونهم لا يقطعون
بصحتها تماماً، فكأنهم يقولون إن هذه الأحاديث لو ثبتت صحتها بالدليل القطعي
وهي لا تصلح أساساً لما يتعلق به الشيعة والمعروف أن المعتزلة يفتقرون من
الأحاديث صوماً موقفاً متطرفاً ذلك أنهم - كما يقول العلامة طاهر الجزائري
«أروا كثرة الرغب، وظهر لهم أن التمييز بين الصحيح وغيره يضر، لا سيما من
طرق غيرهم، فإنهم لا يلمحون إليه، لا اعتداعهم أن كثيراً من أهل الورع والصدق
ربما يجوزون وضع الحديث للمصلحة وشاهدوا في عصرهم أحاديث وضعت في
حقوقهم مثل «القدرة مجوس هذه الأمة»، «عنروا من المحللين»، وتلدوهم أشد
طلباً»^(٤)

لكن الشيعة لا يكتفون في تأييد قضيتهم بالأحاديث، بل يسوقون صوراً قرآنية
كثيرة للاستشهاد بها على ما ينهجون إليه من النص الدلالي، ولأمرها هو؟

(١) نهج الكرامة لابن المطهر، ص ١٦٨

(٢) يرجع إلى ردود المعتزلة على كتاب «المنهاج» للفاضل عبد الجبار، ج ٢/ القسم الأول ص ١٥٢ ١٥٣

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥

لأن النصوص القرآنية التي ساقدها أقل دلالة على قصيتهم من نصوص الأحاديث، فهي مما تسهل فيها طريقة التأول. وهناك مثلاً واحداً على ذلك يبيّن كيف يعالج المعتزلة أمثال هذه النصوص، ذلك هو قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ هُوَ مُوَلِّئُكُمْ وَأَبْنَاءُكُمْ وَلَكُمْ فِي الْقَتْلِ عِلْمٌ﴾ (التحريم ١١)، فإن الشيعة يقولون إن المراد بصالح المؤمنين هو «علي»، وقد جمعه الله تعالى مولى برسول ﷺ، وفي هذا دليل إمامته، وقد تمحصر رد المعتزلة هنا في وجهين

أولهما أن الآية لا تدل على أن المراد بصالح المؤمنين «علي» بالخصوص، ويروي القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي هاشم أن «صالح المؤمنين» هنا تلحق بالجمع لا بالفرادى؛ لأن الله تعالى يبيّن لهم عظم حال الرسول ﷺ بصورة الغير ومظاهرته، ولا بد من أن يكون الجمع فيه، فقوله «وصالح المؤمنين»، بمعنى قوله «والمؤمنون الصالحون»

وثانيهما أنه لو صح أن المراد بها «علي»، فإن ذلك لا يدل على الإمامة، بل على النصرة؛ ذلك أن معنى أن الله مولاه أنه ناصره. ولما كان لفظ «وصالح المؤمنين» معطوفاً على «مولاه» كان معناه النصرة أيضاً وليس الإمامة فيبطل الاستدلال بهذه الآية عن أبي رجا^(١)

(ج) لا يكتفي المعتزلة بدحض دعاوى النص الضروري أو الدلالي على الإمامة، بل إنهم يسوقون برهانا عقليا يدعم موقفهم، ومؤدّى هذا البرهان أن مدعى النص على إمامة «علي» يقتضي أن إمام كل زمان عبد الشيعة بمنزلة علي عليه السلام، في أنه لا بد من النص عليه، ومن أن يظهر هذا النص ظهوراً قطعياً، لأن الإمامة عند الشيعة من أعظم أركان الدين، فكيف السبيل إلى أن تعلم أنه نص على الحسن والحسين أو نص الحسن على الحسين، ثم كذلك سائر الأئمة؟ ولما كان إثبات عين الإمام فرعاً عن إثبات ذاته نفسها، فإن دعوى النص هنا تصبح مرفوضة؛ لأن الإمام الذي يتمسكون به احتجب في وقت معين، وأصبحوا ينتظرون ظهوره وقيامه بالأمر^(٢)

(١) من مقال له بعنوان «أسأل المعتزلة»، يستورد كتاب «القديم والحديث» لمحمد كرد علي، ص ١٥٢

(٢) المقني، ج ٢٠/ القسم الأول، ص ١٨٠، ١٨١

مناقشة بعض الآراء

هنا هو موقف المعتزلة من قضية النص، وهو موقف قاطع يفرض هذه القضية رفقت عملياً قائلًا على الأسس والبراهين الدينية والتاريخية

لنا يبدو غريباً ما ذهب إليه الدكتور البير مصري نادر في كتابه «فلسفة المعتزلة» من أن «الأكثرية مهم -أي من المعتزلة- يشاطرون الشيعة في قولهم بأن لا إمامة إلا بالنص والتعيين» والأقلية منهم يشاطرون أهل السنة في قولهم بأن الإمامة يسألها من هو أهل لها»^(١) وقوله «إن واحداً من عطاء، والأصم، وحشام الفوطي، وانجيداني، وابنه أبا هاشم كانوا على رأي أهل السنة، وباقي المعتزلة كانوا على رأي آخر قريب من رأي الشيعة الإمامية»^(٢)

وهناك ملاحظات على رأي الدكتور المير:

أولها - ما ذهب إليه من أن الأكثرية من المعتزلة يرون رأي الشيعة في النص، ثم تحديه لهذه الأكثرية -هي الاقتباس الثاني بأنهم جميع المعتزلة ما عدا الحصة الذين سماهم

ثانيها: أنه لم يحدد مفهوم مصطلح «النص» عند، هل يقصد به النص الضروري الجلي كما يلعب إليه الشيعة الإمامية، أو أنه يقصد النص الحي، أي الذي حله النوص دون الذات، كما يلعب إليه الشيعة الرشدية؟ لكن عطفه لكلمة «التعيين» على «النص» يرجع الاحتمال الأول، وهو النص الجلي، لأن التعيين ذكر شخص بعينه، فالتعريف هنا تصريحي

ثالثها أنه ذكر في الاقتباس الثاني أن باقي المعتزلة -أي لأكثرية منهم- يتقاربون في الرأي مع الشيعة الإمامية، بعد أن ذكر في الاقتباس الأول -أنهم يشاطرون الشيعة قولهم إنه لا إمامة إلا بالنص والتعيين.

إن ما سبق عرضه حول موقف المعتزلة من قضية النص هو رد مباشر على هذه الآراء، ولكن من الممكن مناقشة بعض «الحججيات» هنا مناقشة أكثر تحديداً

(أ) فليس من الدقة وصحه لندرج يرون رأي الشيعة في النص بأنهم أكثرية، فلم

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٥-١٩٦

(٢) خاتمة المعتزلة ٢/٨٨

تعرف نسبة هذا الرأي لأحد من المعتزلة إلا لـ «الطَّام»، وذلك على أساس أن النص مقصود به معناه عند الإمامية، وحتى نسبة هذا الرأي للطَّام ليست أكيدة كما يذكر الدكتور البير نفسه^(١) وهي مسألة ستناقش قريباً

(ب) ذكر المؤلف خمسة فقط من المعتزلة، على اعتبار أنهم -موسوهم- كانوا على الرأي السبي في الإمامة، ولكن الحق أن الذين يمثلون هذا الرأي من رجال المعتزلة أكثر من ذلك بكثير، فعمرو بن عبيد، وأبو الهذيل الحلاف، وعباد بن سليمان، وعمر بن عباد، والجاحظ، والقاضي عبد الجبار وغيرهم من معتزلة البصرة ممن يتمسكون بالرأي السبي، على أنه لا ينبغي أن يفهم أن كل من سوى هؤلاء يمثلون الرأي الشيعي الإسمي الناهب إلى النص والتميز؛ كلا، بل إن لهم فقط هوى علوياً جعلهم يفضلون علي بن أبي طالب على سائر الصحابة، ويعتقدون أنه الأولي بالإمامة، لكنهم في الوقت ذاته يترفعون بوصامة الراشدين ويجبرون إمامة المفضول ويتولون سائر الصحابة، ويرون -كما تقدم- أن علامة أبي بكر كانت أدخل في مصلحة الأمة في ذلك الوقت؛ حسناً للبراع، وتسكيناً لما كان يمكن أن يثور من الفتنة، بل إن المؤلف نفسه يذكر بعد ذلك ما يشير إلى هذا، حين يعترف أن معتزلة بغداد ينحسبون إلى أن إمامة المفضول جائزة مع وجود العاضل، وأن ذلك كان محاولة منهم لعدم تكفير أبي بكر ولا إيجاد حل وسط بين الشيعة وبين أهل السنة^(٢)، فإذا كان معتزلة بغداد -وهم الذين يمثلون المذهب الشيعي بين المعتزلة- لا يقولون بالنص، فكيف يصح الحكم بأن الأكثرية من المعتزلة يشاطرون الشيعة في قولهم بأن لا إمامة إلا بالنص والتميز؟

(ج) حتى لو على المؤلف بمصطلح «النص» مفهومه عند الرعية، أي النص الحقي، فإن ذلك لا ينطبق على المعتزلة، فقد ذكر قوام الدين أحمد بن الحسين المعكر الرندي أن المعتزلة يحالغون الشيعة عموماً في مسألة النص الجلي أو الحقي^(٣) ولو أن بعض المعتزلة يشارك الرعية قولهم في النص الحقي

(١) المصدر نفسه ١٤٩/٢

(٢) قصة المعتزلة، ١٥٣/٢-١٥٣

(٣) المصدر نفسه، ج ١٥٤/٢ ١٥٥

لمحرص هذا الكاتب الريدي على ذكرهم واعتد برأيهم، لكنه لم يفعل، مما يؤكد أن قضية النص بمبموها لم تكن أبداً محل اعتبار عند المعتزلة



«النظام» وملعب النص

يروى الشهرستاني في «الملل والنحل» عن «النظام» أنه قال «لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نص النبي ﷺ على «علي» عليه السلام في مواضع، وأظهره إظهاراً لم يشبهه على الجماعة، إلا أن عمر كنتم ذلك، وهو اندي توين بيعة أبي بكر يوم السقيفة»^(١)

ويقول النوبختي -وهو من معكري الشيعة الإمامية- في كتابه «الفرق الشبهة» «وقال إبراهيم لنظام ومن قال بقوله الإمامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة لقول الله ﷻ ﴿وَمَا أَسْقَرْتُمْ مَدَّ لَقَرٍ أَفَلَنْتُمْ﴾» (المعبرات ١١٣)^(٢)

لماذا حقيقة الأمر في ذلك؟

يلعب الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة في كتابه «إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية» إلى أن رواية الشهرستاني غير موثوق في صحتها، وهو يعتمد في ذلك على السبق الرسمي للنوبختي، حيث كان على رأس المائة الثالثة^(٣) (أما الشهرستاني فقد عاش في الربع الأخير من القرن الخامس، والنصف الأول من القرن السادس الهجري ٤٧٩ - ٥٤٨هـ)

ويتفق رأي الدكتور أثير بصري نادر مع رأي الأستاذ أبي ريدة في ترجيح رواية النوبختي، وهو يعتمد في هذا الترجيح على دليل خارجي، حيث إن الثابت أن النظام تلمذ على أبي الهذيل أملاف، وكان هذا من يقولون بإمامة المعقول مع وجود الفاضل، وهو مبدأ يتعارض مع مبدأ النص، وعلى هذا من الممكن القول «إن النظام شاطر رأي أستاذه في الإمامة»^(٤)

(١) انظر مبحث عن الإمامة المنشور في شرح الأصول الخمسة للعلامة عبد الجبار، ص ٧٦٣

(٢) الملل والنحل ٦/٥٧

(٣) فرق الشيعة، ص ١

(٤) إبراهيم بن سيار النظام لأبي ريدة، ص ١٧٥

والحق أن استنتاج الباحثين توارره أدلة أخرى عوى التي اعتسا عليها

(أ) فإن مؤرخي العرق الموثوق بأقوالهم، والأقدم تاريخياً من الشهرستاني كالأشعري والمسطي والبخاري - لم يشيروا إلى هذا الرأي للنظام، مع أن رجلاً كالبيهقي في «الفرق بين الفرق» موثق بتعدد «مضائق» النظام، وتصديقها له، والتشيع بها عليه، ولو ثبتت هذه الرواية على النظام لما تجاوز البخاري عنها.

(ب) كما أن الويعتي شيعي إمامي من القائلين بالنصر، ولا شك أن النظام - بوجه الفكري العظيم - لو قل بالنصر حقيقة لما أعل الويعتي أن يذكر ذلك، بل كان حقيقاً بأن يهاخر به، على أساس أنه صوت له قيمته في مصرة القضية التي يؤمن هو بها.

(ج) يضاف إلى ذلك أن معتزلة بغداد - وهم من عرف عنهم الميل إلى التشيع، وتمثيل «علي» على سائر علي الصحابة - لم ينهب أحد منهم ملحق النص والتميين، بعيد عن التصور أن ينهب «النظام» البصري إلى النص، والمعروف أن معتزلة البصرة يحملون إلى الاتجاه السني في الإمامة، ولا يعضدون علياً على أبي بكر، والنظام يقف علماً شامخاً بين أعلام هذه المدرسة، وليس من المحقول أن يخرج على منبها في اختيار الإمام ثم لا يفاشته واحد منهم، والذي يقرأ كتاب «المغني» لفخري عبد الجبار في المجلدين اللذين حصصهما للإمامة^(١) لا يجد فيه إشارة إلى رأي النظام ولا رقاً عليه، مع وثقه بذكر كل رأي مخالف لرأي جمهورهم وتميذه.

من كل ما سبق يتضح أن نسبة القول بالنص إلى النظام نسبة لا سهضر على أساس علمي صحيح^(٢)

ولقد طال الكلام عن المعتزلة وقضية النص؛ لأن هذه القطة جوهرية في الفكر السبسي الإسلامي، وتحليلها ويبد موقف المعتزلة منها بوضوح يعد أساساً مهماً من أسس الفكر السياسي عندهم



(١) فلسة للبحرلة ١٥٦/٢

(٢) الجزء المنشور في القسم الأول والثاني.

(٣) من وقع في هذا الشط من المحدثين الأستاذ جويد وهير الذي ذكر أن النظام يعز مع النية في نظره

ملهب الخروج وموقف المعتزلة من

يدكر المفكر الريدي قوام الدين أحمد بن الحسين أن طريق الإمامة عند الزيدية النص (الحمي) هي الأئمة الثلاثة (وهم علي، والحسن، والحسين) ثم الدهوة والخروج هي الباقي، ويرغم أنه قد اتفق أهل السبي على أن طريق الإمامة إنما هو الدهوة والخروج^(١)

والنص الحمي هو ما يمكن أن يستشعب منه دليل على إمامة هؤلاء الثلاثة من غير أن يكون فيه تصريح مباشر بذلك، فهو نص دلالي.

وقد تقدم أن المعتزلة لا يعترفون بالنص جدياً كان أم خفياً، ويقيمون الأدلة على بطلانه، فلا حاجة إلى إعادة ذلك، كما أن هذا الكاتب الريدي نفسه -قوام الدين- يعترف أن المعتزلة يرفضونه بحجة أنه وكان يجب ألا يلهب الصحابة بأسرهم من لغرض به، فقد كانوا في غاية المعرفة بالمقاصد وما يجري هذا المجرى^(٢) وبعبارة أخرى لو كان النص الذي يتعلق به الشبهة يدل على إمامة علي لما خفيت هذه الدلالة على الصحابة لعلمهم بمقاصد الرسول

أما الخروج وهو طريق الإمامة لغير الأئمة الثلاثة الأول عبد الرزمية - فإن المعتزلة يرفضونه أيضاً، وهم يطلون هذا الرفض تحليلاً منطقياً سائفاً لأن خروج الإمام، وما يترتب عليه من تصرفه في شؤون المسلمين تصرف الإمام، أمر لا يجوز إمامته؛ لأنه لا بد أن يكون مستحقاً بأمر متقدم ثم يتصرف فيما بعده^(٣)، ولا يصير إماماً بالأمر الذي إنما يلزمه أن يقوم بها ويفعلها بعد كونه إماماً^(٤) ولو

الإمامة وحصة الإمام، انظر التفصيل والتفريغ في الإسلام، ص ١٩٩

(١) تراجع الفصل الذي طبعه في نهاية كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار وخصه بمبحث الإمامة (ص ٢٥٣ وما بعدها).

وللتوسع في بيانه التطبيقات العملية لهذه النقطة تراجع رسالة المفكر الزيدي يحيى بن الحسين بحث عنوان الكتاب فيه معرفة الله من العبد والوحيد إلخ، حيث يسرد هذا الكاتب أمته من أئمة الزيدية الذين تحت لهم شرط الخروج كريد بن علي، وإبانه يحيى، والنفس الزكية، وأخوه إبراهيم يحيى، والحسين بن علي بن الحسن صاحب موقفه دفع... إلخ، رسائل العبد والوحيد ٧٨/٩ وما بعدها

(٢) شرح الأصول الخمسة، بحث الإمامة بقلم قوام الدين أحمد بن الحسين، ص ٧٦٣

(٣) المتن، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٢٧٣. ومعنى ذلك أن الإمام يجب أن تتضح فيه الشروط التي تؤهله للإمامة قبل تنصيبه إماماً، أما الخروج فهو تصرف يمارسه يستلزم إمامة القائمة فعلاً لا قبلها

اعتبر من الرديئة عنى هذا بأنهم يفصلون أن الحروج الذي يصير به إماماً يتخصى الرضا والبيعة من جماعة، فُقيح اعتراضهم بأنهم بهذه الطريقة قد حادوا إلى رأي المعتزلة وهو طريقة الاختيار، والبيعة والرضا يعيان عن الحروج، والدليل على ذلك أن البيعة والرضا لو تمّتاً وتعلّز عنى الإمام الحروج لم تبطل إمامته وذلك يوجب أنهم ضموا إلى العلة ما ليس بعلة، وما يكون وجوده كمنعه^(١١)

بهذا يشيخ أن المعتزلة رفضوا الطريقتين طريق النص (بشقيّه)، وطريق الخروج، واعتبروا أن طريق الإمامة الشرعي الوحيد هو الشورى والاختيار



٤- شروط الإمام عند المعتزلة:

هاك شروط في الإمام لم تكن محل جدل بين طوائف المسلمين على اختلاف مرعاتهم؛ ولهذا غلبت هناك ضرورة لتناولها من وجهة النظر الاعتزالية، حيث لم يصف إليها المعتزلة ما يستحق أن يسب إليهم على وجه الخصوص، فلم يمار أحد في أن الإمام أي الحاكم الشرعي يجب أن يكون حراً بالغا عاقلًا مدبّرًا ذكراً صاحب رأي وتقرير يرجع إليهما فيما يعالجه من مشكلات الحكم^(١٢)

لكن هناك شروط أخرى حلائية، أي تعلدت فيها وجهات النظر، إما بإفعالها تماثاً عند بعض الفرق دون البعض، كشرط العصمة في الإمام، وهو ما أفعله أهل السنة والمعتزلة دون الشيعة، وإما بتضييق دائرتها أو بتوسيعها، وذلك كشرط العلم الذي توسع فيه الشيعة حتى شمل عددهم علم العيب، على حين قصره غيرهم على العلم البشري في المطلق الذي يمكن الإمام من الهوص بأعباء الحكم، وعلى هذا فمس المشروع ما أن يحد لمثل هذه الشروط مكانها الخاص، لتتجلى نظرة المعتزلة إليها ومعالجتهم لها

ويقف على رأس هذه الشروط شرط العدل فإن المعتزلة تسكوا بهذا الشرط تسكاً بعيداً وبلعوا في تقريره، واعتبروه أساساً تهدم بانهاضه شرعية الإمامة

(١١) المصدر حـ، ص ٢٢٤

(١٢) المصدر حـ، ص ٢٢٥

(١٣) تراجع هذه الشروط في كتاب التمهيد للباقلاني ص ١٨١ وما بعدها، وكتاب فضائح الباطنية للعرالي

إن ذلك لا يعني أن أهل السنة عقّوا من أُممية العدل عبد الإمام، بل يعني أنهم لم يلحوا على هذا الشرط إلحاح المعتزلة، ووجهة نظرهم أنه ما دامت أركان الإسلام الأساسية قائمة لم يطلها الإمام فإنه من الممكن التجاوز عن مثل هذا الشرط، لأن عدم التجاوز عنه سيؤدي الأمة إلى حالة من العوض والاضطراب أجدر بها أن تتجنبها، وقد اتضحت بيرة الرضا بالأمر الواقع عند بعضهم، فيروي الأشعري عن أصحاب الحديث أنهم قالوا: «إن الإمام يكون عادلاً وغير عادل»^(١)، ويذكر العراقي أنه إذا لم يمكن تحقيق كل الشروط، وكان عدم الرضا بالإمامة يؤدي إلى العوض وجب الرضا ابتداءً للفتنة^(٢).

أما المعتزلة فيعالجون الأمر من زاوية مختلفة، فإنهم يستشهدون بحقيقة مقررة، وهي أن العدالة لازمة في الشاهد والأمير -وهما دون الإمام منزلة- من الأولى أن تكون في الإمام أشد لزوماً، كما أن الإمام موكل بمصالح لبرعية، يمد الحدود والأحكام، ويصف المظلوم، ويستصف من الظالم ويجبي الأموال من وجوهها، ويصرفها في حقوقها إلخ، وما لم يكن الإمام عادلاً، تزعزعت الثقة في أعماله، وحُوم الشك على براحة مفاصله، وهو ما يجب أن يبرأ منه الإمام^(٣).

فالمعتزلة يرون أن العدالة من أهم الشروط التي يجب أن تتحقق في خليفة المسلمين.

ومن الشروط التي تعددت فيها وجهات النظر أيضاً شرط العلم بجميع الفرق الإسلامية تشترط في الإمام أن يكون عالماً، لكنهم يختلفون في حدود هذا العلم.

والشيعة الإمامية يقولون من هذا الشرط موقف متطرفاً حين يجعلون علم الإمام يشمل أمور الدين والدنيا، وما كان وما سيكون، والمعتزلون منهم يقولون بهذا العلم عند كل الأمور والأحكام الشرعية، وكل ما بالناس إليه حاجة من علوم

من ١٨٠ ١٨١، ثم كتاب المعنى للقاضي عبد الجبار ج ٢٠/٢٠١ من ١٦٨ وما بعده.

(١) مقالات الإسلاميين، ١٢٥/٢.

(٢) فرائع الباطنية، ص ١٩٣.

الدنيا^(١)، وهذا يعني أن الإمام أعز الناس علمًا وأن مصدر هذا العلم ليس بشيئًا، كما أن قضايا الحياة اليومية في ديار الناس يجب أن ترد إلى علم الإمام، ويُصدر فيها عن رأيه؛ والشبهة يصدر عن هذا الرأي عن معتقدهم الخاص بمصحة الأئمة والنسب عليهم، الأمر الذي يجمع عليهم صفات غير بشرية، من بين مظاهر هذا المفهوم الخاص «للعلم» عندهم

لكن المعتزلة لا يقبلون هذا المفهوم للعلم، ويكتفون منه بالقدر الذي يحتاج إليه الإمام لتسيير دفة الأمور بالطريقة الصحيحة، وهذا يعني أن الإمام لا يشترط فيه أن يكون أعلم أهل زمانه، بل قد يحتاج إلى مشورة الآخرين في مسائل هم أكثر إحاطة بها منه، ولا ينقص هذا من قدره، فقد ثبتت حاجة من يعلم إلى العلماء^(٢)، والقضية كما يقرها القاضي عبد الجبار «أن جلسة العلوم يجب أن تكون معوزة في الأمة وإن تفرقت في العلم، ليصح أن يظهر بها من يطلبها من أهل العلم»^(٣) ولقد تظاهرت الأخبار -كما يقول أبو علي لجواني- بتقدم معاد بن جبل في العلم، ومما يدل على ذلك قوله عليه السلام: «أعلمكم بالحلال والحرام معاد بن جبل»، ولم يوجب هذا التضم أن يكون معاد أحن بالإمامة^(٤)

ويشد عن رأي المعتزلة هذا واحد منهم هو عباد بن سليمان الذي يشترط في الإمام أن يكون أعلم أهل زمانه، ولكن رأيه مردود عند المعتزلة بما ثبت من ترشيح عمر سنة للحلافة من بعد كل واحد منهم يصلح للقيام بالأمر، ولا شك أنهم يمتازون علمًا^(٥)، ورأي عباد -إذ- في نظر المعتزلة لا يتأيد بالمسطى ولا بحقائق التاريخ

يجيء بعد ذلك شرط القرشية وهو الشرط الذي اضطرت حوله آراء الفرق الإسلامية، فبعضهم تمسك به وادفع عنه، وهم جمهور أهل السنة، لكنهم تمسكوا بمعوم القرشية دون تخصيص، وبعضهم حصروه في فرع معين من الشجرة

(١) المعنى، ج ٢٠/ القسم الأول من ٢٠١-٢٠٦

(٢) مقالات لإسلاميين ١١٧/١، والانتصار للمعاط، من ١١٦

(٣) المعنى، ج ٢٠/ القسم الأول من ٢١١

(٤) المصدر نفسه، من ٢١١

(٥) المصدر نفسه، من ٢٥٢

القرشية، وهم الطهفة الذين اشتروا أن يكونوا حشماً حنوياً، والرافضة الذين اشتروا أن يكونوا عابثاً، من سبل العباس بن عبد المطلب، كما أن بعض الفرق الإسلامية أنكرت القرشية شركاً للإمامة، وأشهرها الغيلانية التي ترغمها غيلان بن مسلم الدمشقي^(١) وهو الذي تقدم الحديث عنه في التمهيد على أساس أنه من الذين دهموا للاعتزال، والضميرية أصحاب ضرار بن عمرو، وقد كان معتزلاً ثم استق على أصحابه وقال بالجبر، ونسب إلى ضرار هذا أنه قال إن اجتمع قرشي وأعجمي وتساويا في الفضل فالأعجمي أولن لأنه أقلهم عشيرة^(٢)

لما موقف المعتزلة من هذه الأقوال؟

الذي تبرره الروايات التي تحدثت عن المعتزلة في هذه المسألة أن رأي المعتزلة لم يتفق على هذا الشرط وجوداً أو عدماً

ففي مقالات الإسلاميين للأشعري ما نصه: «قال قائمون من المعتزلة والحوارج جافراً أن يكون الأئمة في غير قریش، وقال قائمون من المعتزلة وغيرهم لا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قریش»^(٣) كما يقول الشهرستاني بعد أن روى رأي ضرار في تقديم الأعجمي على القرشي - «المعتزلة وإن جؤروا الإمامة في غير قریش إلا أنهم لا يجؤرون تقديم البطي على القرشي»^(٤)

لكن الذي يدعو للسؤال هو ذلك الفصل الذي كتبه القاضي عبد الجبار -المعتزلي النصيب في كتابه «المنهاج» تحت عنوان الفصل في أن الأئمة من قریش وما يتصل بذلك^(٥)، وهو يدافع في هذا الفصل عن شرط القرشية، مستشهداً بأحاديث رُويت عن الرسول في ذلك؛ مثل: «الأئمة من قریش» و«قلنوا قریشاً ولا تقلنوا عليها» إلى غير ذلك، كما يستدل بأحداث التاريخ، حيث كتب الأنصار في اجتماع لسقعة عن طلب الخلافة لما ووجهوا بهذه الأحاديث،

(١) العمري، ج ١٠/ القسم الأول من ٢١٠

(٢) يروي الشهرستاني في المعاد والجل ١/ ١٢٣ أن غيلان قال في الإمامة «إنه تصلى في غير قریش»، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها

(٣) مقالات الإسلاميين ١/ ١٣٦ وانظر أيضاً أصول الدين للحمادي، ص ٢٧٥

(٤) مقالات الإسلاميين ٢/ ١٣١، ١٣٥

(٥) المعاد والجل ١/ ٩١

والقاضي عبد الجبار لا يعرض هذه القضية باعتبارها رأياً شخصياً، بل هو يب
الرأي فيها إلى شيوخه من دون تحديد في أكثر الأحيان، وفي أحيان أخرى يروي
عن شيخه أبي علي الجبائي، والمثير أن القاضي لم يرو عن المعتزلة خلافاً في
هذه النقطة^(١)

والحق أنه من الصعب تجاهل الروايات المقاتلة عن المعتزلة في هذا الصدد،
فقد رواها عدة من مؤرخي الملل كالأشعري والشهرستاني والسجستاني، ومعروف
عن الأشعري بالثبات أمانته في عرض أقوال المغالين، ويقرب منه في هذا
الاتجاه الشهرستاني. هذه واحدة، والأخرى أن هذه الروايات التي نسب إلى
بعض المعتزلة عدم تسكهم بقرشية الإمام لا تتعارض مع صحاح المعري؛ لأنها
أولاً تعتمد على أحاديث مروية عن الرسول ﷺ، وللمعتزلة من الحديث
موقف لا يتسم بالاطمئنان، لا غشاً من قيمة الحديث في ذاته، فهم يقدرونها حق
قدرها، ولكن شكاً في برهنة بعض الرواة^(٢) ولأنها -ثانياً- تقتصر حق الحكم
في الإسلام على سب معين فربما يصرح بمقول يصلح أساساً متيناً لهذا القصر،
وللمعتزلة يحترموا قواعد العقل، ويعارضون ما قد يتعارض معها، هذا فضلاً عن
أن الأحاديث المروية لو ثبتت صحتها تماماً فإنها تسع للتأويل، ولا تدل دلالة
قطعية كما يقول الشيخ أبو رهرة. على أن الإمامة يجب أن تكون من قریش،
وأن إمامة غيرهم لا تكون خلافة نبوية. وعلى فرض أن هذه الآثار تدل على
طلب اسبي أن تكون الإمامة من قریش فإنها لا تدل على طلب الوحوش^(٣)

إن ما يبدو قريناً إلى التصور أن أوائل المعتزلة بالذات كانوا لا يعيرون بشرط
انقرشية، ومن الممكن الاستدلال في هذا الصدد بما رواه المسعودي من أن
بعض من تقلد من المعتزلة يوافقون الحوارح في عدم تسكهم بقرشية الإمام^(٤)،
وبما سبقت روايته عن هيلان أيضاً من قوله إن الإمامة تصلح في غير قریش،

(١) المنذري، ج ٢٠، القسم الأول من ٢٣٤ وما بعده.

(٢) انظر ما سبق من ١٣٤.

(٣) المصائب الإسلامية لأبي زهر، ص ١٦١ وانظر أيف الدكتور محمد شهاب الدين الراس في كتاب
النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٥٨، والدكتور أحمد شلي في كتابه السياسة في الفكر الإسلامي
(الطبعة الخامسة)، ص ٥٦-٥٧.

ورغم أن غيلان ليس معتزليًا - بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة - فإن عناصر مهمة من منهج الاعتزال تحققت فيه، فالمرجح - وقد تعاصر غيلان مع أوائل المعتزلة - أن يتفق رأيهم في هذه المسألة، هذا بالإضافة إلى أن أوائل المعتزلة في مجموعهم كانوا موالي^(١)، ورغم لا يجد مثل هذا الشرط استجابة فيهم بما قد يتضمنه من عنصرية أنكروا الإسلام، متمثلًا في الإنكار في قوله تعالى ﴿وَقَدْ أَكْثَرْتُمْ كُفْرًا وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَبُذِّلُوا فِيهِ الْقُرْآنَ فَزَعَوْا عَلَيْهِ فَنَافِثُوا بِهِ وَتَشْتَكُوا مِنْهُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُذِلٍّ﴾ [المعارج ١٢] وفي قوله ﴿لَا فَضْلَ لِمَنْ بَدَأَ مِنْهُمْ﴾ [الحجرات ١٢] ولا فضل للمريي على عصي إلا بالفتوى! إلى ما أشبه ذلك من نصوص، كما أن الهجوم المكثري على المعتزلة في بداية شأنهم لم يكن قد حسم وطيسه، وتركزت ضرباته، فلما تفاوض العهد وبكرت لأهل السنة جبهة فكرية قوية، استطاعت هذه الجبهة أن تشدد هجماتها على المعتزلة وتتهمهم بالانحراف وخرق الإجماع، فلا عجب - إذن - أن يؤدي هذا الهجوم لثمراته، فتتأثر أفكار المعتزلة حتى بعض جوانبها - بالأراء السية، ولعل اشتراط قرشية الإمام عند التأخيرين منهم كان صدى لهذا الهجوم لكن الإنصاف يقتضي ذكر التحفظات التي أحاط بها المعتزلة شرط القرشية، فاقابلوا بقرشية الإمام من المعتزلة يشترطون أن يوجد في قریش من يصلح للحلاقة «فانحاز التي لا يوجد فيها من مريش من يصلح لذلك لم تدخل تحت الحيرة»^(٢)، والقرب من النبي - كما يقول الجبائي من نعم الدنيا، «فهو بمرلة الأموال وانتمكن من الأحوال والعقل والرأي، وإنما يدخل فيه ما يكون للدين به تعنى»^(٣)، وهو يرى أن الرسول هو عين قریش لأنه يوجد فيهم من يصلح للإمامة، أو أن الناس إلى الانقياد إليهم أقرب؛ فهذا الشرط إذن ليس على إطلاقه «هوذا علم فيهم من يصلح لذلك وقد ثبت بالكتاب وجوب نصب من يقيم الحدود ويقوم بالأحكام فلا بد عند ذلك من نصب من يصلح لذلك»^(٤)

وفي نهاية الحديث عن هذه النقطة نحسن الإشارة إلى ما ذكره الدكتور أحمد

(١) مروج الذهب لمصنوعي ١٢٨/٢

(٢) كان راضى دهمو مؤلف المدعى مؤلف، واستمر عصر الموالى غالباً في سنده التلاميذ، انظر

الغنية والأمل، ص ١٨، ٢٢، ١٢٩ وتاريخ بغداد ٣٦٦/٢.

(٣) المعنى، ج ٢٠/القسم الأول ص ٣٣٥

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٨

أهم، من انقسام المعتزلة حيالها قسمين (وهي حقيقة ليست موضع جدل) لكنه حين استشهد بأراء المعارضين لشرط القرشية قال «ويبلغ ضرار من المعتزلة لقل إذا استوى الحال في القرشي والأعجمي فالأعجمي أولى به»^(١) وقد تقدم أن ضرراً ليس من المعتزلة، وهم يثبوتون منه، فلا تحسب عليهم أقواله؛ هذا فضلاً عن أن المعتزلة الذين لا يشترطون القرشية لا يفسدون الأعجمي على القرشي إذا استوى الحال، فهو رأي خاص بضرار وحده لا يحتمل المعتزلة تبعه.

وأخيراً يأتي شرط الأفضلية في الإمام لتحديد موقف المعتزلة منه فالشيعة الإمامية يرون أن الأفضلية شرط أساسي في الإمام، والأفضلية تسمى أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، لا يسبقه ولا يتاوه في الفضل واحد منهم، وهذا الرأي عندهم ليس بمعول عن آرائهم السابقة في الإمامة، فلما كانت الإمامة قضية دينية لا مصلحية، وكان طريقها النص لا الاختيار، وكان الإمام معصوماً من الخطأ؛ فإن النتيجة المنطقية لهذه المقدمات أن الإمام أفضل أهل زمانه.

يسكر المعتزلة هذا الشرط بمفهومه الشيعي، ويلجئون إلى أن العقل شرط لا بد منه في الإمام، أما الأفضلية فهي غير ضرورية ولكنها مفصلة^(٢)، بمعنى أنه لو تيسر أن يكون الإمام أفضل الجميع فذلك خير وبركة على الرعية، ولا وجه للاعتراض، ولكن ذلك أمر ليس في النوسع دائم، والتمسك به قد يؤدي إلى تعطيل الإمامة حين لا يتسنى تصيب الأفضل، فالمعول عنه إلى من دونه في الفضل أمر تعلية بمصلحة الأمة بلا جدان.

لكن هناك ملاحظة أساسية تتعلق بتحديد المعتزلة لمفهوم الفضل، وهذا التحديد عترب على نظرتهم إلى العرض من الإمامة؛ كما سبق شرحه، فلو كان العرض من الإمامة يتعلق بمصلحة الأمة كان تحديد المعتزلة لمفهوم الفضل متعلقاً بهذه المصلحة أيضاً، فالفصل المطلوب في الإمامة إنه يُراد لما يعود على

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) فني الإسلام ٧٢/٢.

الكافة من المصلحة، فإذا كان ذلك شاملاً في الأفضل ظاهراً في المعقول صدر
 كان الأفضل فيما يختص بالجميع؛ فذلك صار بالتقديم أحق^(١) بمقياس
 الأفضلية في الإمامة إذن مقياس خاص، فيكره أن يكون أفضل من خالد في
 عموم أحواله، ولكن حالة خاصة منها يفضل فيها خالد بكرة في حالة الإمامة،
 وذلك مثلاً بأن يُعرف أن انقياد الناس به أكثر، واستقامتهم إليه أتم، وشكواهم
 إليه أعظم، فهو بالتقديم أحق من هو أفضل منه إذا لم يكن هذا حادثة^(٢) فهذا
 مثال واحد لتحويل المعقول إلى أفضل في الإمامة والمعيار الدقيق في التفصيل
 جيد يختص بالإمامة هو صالح الرعية

هذا هو رأي جمهور المعتزلة في شرط الأفضلية، ولكن تذكر بعض المصادر
 -في هذا المصنف- رأياً حاداً لنظام وتسميته الجاحظ مؤداه أن الإمامة
 لا يستحقها إلا الأفضل، ولا يجوز صرفها إلى المعقول^(٣) وقد لا تكون نسبة
 هذا للرأي إلى النظام والجاحظ موضع ثقة كاملة، وعلى فرض صحتها فالراجح
 أن الأفضلية عندها لا تحمل معناها الحاضر عند الشيعة، بل تحمل المعنى الذي
 سبق شرحه من قليل، والذي يتصل بمصلحة الأمة، فالأفضل بالنسبة إلى الرعية،
 الأقدر على سياستها، وتوجيه أمورها يجب أن يفضل عن من دونه في الفضل
 بهذا المفهوم، وتبطل ولاية المعقول في هذه الحالة، وهذا الرأي، وإن لم
 يتطابق مع رأي جمهور المعتزلة، فهو لا يستبعد عنه كثيراً

هذه هي أهم الشروط الحلائية الخاصة بالإمام، التي كان تتمتعلة فيها وجهة
 نظر خاصة وهي تشير بجلاء إلى ما أولاه المعتزلة لهذا المنصب لخطير من
 اعتبار وأهمية، وما أحاطوه به من صفات تكفل حسن توجيهه وممارسة دوره
 على أساس صحيح.



(١) المغني، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٢١٧

(٢) المصنف، ص ٢٢٨

(٣) المصنف، ص ٢٢٨، والمقدمة فيها.

• المعتزلة ومذهب الثورة.

لعل قد اتضح أن المعتزلة يؤلّون شرط العدل في الإمام أهمية كبرى، ويحترون ضياع هذا الشرط ضياعاً للإمامة الدستورية، وهكذا فإنه في الحالة التي لا يتحقق فيها هذا لشرط الضروري في الإمام يجد المعتزلة يُقِمُّون أصلاً مهنماً من أصولهم وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبما عليه فإنهم يملكون حق الثورة التشريعية المسمحة -في نظر أنفسهم- على الإمام الجائر أو الفاسق.

إن المعتزلة يواجهون هنا معارضة قوية بتزعمها المحافظون أو مَنْ يطلق عليهم «أصحاب الحديث» ومنْ نهج نهجهم من علماء المسلمين، والباظر في كتب الأقدمين يجد أمثلة عديدة تعبر عن هذا الاتجاه، منها ما يرويه «الأشعري» بهذا الخصوص. بعد أن روى مقالات المعتزلة والحوارج والريضة وغيرهم حيث يقول «وقال قائلون السيف باطل ولو قُتِلَت الرجاا وسُيِّت الدولة، وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يرووه، وهنا قول أصحاب الحديث»^(١) كما يروي السلطاني عن كثير من المحققين والمفتاه أنهم كانوا يلعبون إلى «المير تحت لواء السلطان على ما كان فيه من عدل أو جور، ولا يُخرج على الأمراء بالسيف وإن جازوا»^(٢) وهذا الرأي الذي يتردد في كتب المتقدمين يجد صداه أيضاً عند المتأخرين، فابن العربي يعترف بإمامة المعتصم إذا كان في إزالته ضرر يلحق الأمة^(٣)، كما أن ابن تيمية يستدل بحدوث قس مات وليس في عقه بيعه مات ميتة جاهلية على عدم مشروعية الخروج على أمراء اسجور^(٤).

وهذا لو أن آخر من المعارضة يواجهه المعتزلة متعللاً في الشيعة الإمامية الذين يلعبون إلى بطلان الثورة المسلحة على الإمام، ولو أدنى ذلك إلى قتلهم حتى يظهر إمامهم المحتجب فيحاربوا معه^(٥).

(١) أصول الدين للبهنادي، ص ٢٩٣.

(٢) مقالات الإسلاميين ١٢٥/٢.

(٣) التتية والرد على أهل الأمراء والبدع لأبي الحسين السلطاني، ص ٢٢-٢٣.

(٤) فتاوى الباشية، ص ١٩٢-١٩٣.

(٥) منهاج السنة ٢٧٣/١.

ينكر المعتزلة آراء محالفيهم، ويردّون عليها بطريقتهم المعمّودة التي تعتمد على البرهان المنطقي، وهم يدّعون أنّ من يحالفيهم في الرأي يتفقون معهم في أن العاسق لا يجوز ابتداء أن يُختار للإمامة، ويتخلّون نقطة الاتفاق هذه أساساً لدحض بقية الرأي، فوجه المعارضة في رأي المحالفيين أن العاسق الذي لا يصلح للإمامة أصلاً يصير إماماً إذا قهر وتغلّب، ولكن النتيجة التي تعرضها فواحد المنطق أنه لو صحّت إمامة العاسق إذا قهر وتغلّب، نصحت إمامته ابتداءً وبما أن اختياره للإمامة ابتداءً باطل فإمامته المترتبة على قهره وبمعية باطلة فوس ليس بأهل بها لا يصير أهلاً لها بإقدامه على فسق رائد وعلى الأمور المحرمة^(١)

فهذه هي وجهة نظر المعتزلة في بطلان إمامة الجائرين من المحكوم وفي مشروعية الثورة المسلحة عليهم، وهي وجهة نظر مقنعة، لكن المعتزلة لا يلقون هذا الحكم على حقيقته، ولا يذعنون إلى الثورة لهوياً التي لا تملك عناصر نجاحها، بل إنهم يحيطون مبدأ الثورة هذا بضمانات تجعل كفة النجاح أكثر رجحاناً من كفة العشل، فما لم تتحقق هذه الضمانات فإن لهم من الثورة منلوحة، وتتمتع هذه حالة ضرورية، وهكذا فقد اشترطوا أن يقود الثورة إمام عادل يعقلون له الإمامة، ويؤمّن مسؤولية الإطاحة بالإمام الجائر، ليحل محله في حكم الأمة بالعدل، كما اشترطوا أن يكون المشتركون في الثورة جماعة منظمة لها من انقوة والإعداد ما يهيئها لإزالة الجور وإعلاء كلمة الحق، بحيث يطلب على ظهرها أن يكون الصورتان للثورة^(٢) فإذا لم يكن الحال كذلك، وغلب على النظر أن الثورة عايتها العشل فما على المضطر من سبيل، ومن هذه الردية بفسر المعتزلة صلح الحسن بن علي مع معاوية في عام ٤١ من الهجرة تفسيراً خاطئاً يحايف التصيير المعروف لدى أهل السنة، فأهل السنة يسمون هذا العام عام الجماعة حيث اجتمعت الأمة الإسلامية على إمامها، ورالت عوامل الفرقة، وهم بانطبع يمتنعون بإمامة معاوية، ويعتدونها إمامة شرعية صحيحة، أما المعتزلة فيحالفيهم في كل ذلك، فإمامة معاوية إمامة غير شرعية؛ لأنها جاءت على الجور والطغيان

(١) مقالات الإسلاميين، ج ١/ ص ١٢٢، ج ٢/ ص ١٢٥

(٢) المغني، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٢٠٥

ورمائه صوت العدل فولد دم يكن فيه إلا ما فعله بغنجر وأصحابه، واستلحاق رباد، وتقويض أمر الأمة إلى يريده، وتحكمه على أموال المسلمين ووضعها في غير حقها، ووُثِّبَ على الأمر، وشقَّ عصا الطاعة وما ظهر منه من الحري- لكان كافيًا^(١) وعندما تارول الحسن له من الأمر ولم ينجأ إلى الثورة سيلاً إلى إزالة الإمام الجائر فإنه كان ملغوقاً بحالة الضرورة؛ لأن الحسن لم يكن من القوة والاستعداد بالمكان الذي يؤمنه لثورة الساجدة، ولخروج المسلح -وذن- كان يتضمن إلقاء اليد إلى الهنكة^(٢) فكف الحسن مضطراً، وهكذا فإن عدم الذي سموه عام الجماعة كما يقول الجاحظ -ما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وفهر وجبرية وعلية، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكاً كسروياً، والخلافة مصباً قيصرياً^(٣).

إن مبدأ الثورة المسلحة على الإمام الجائر جرم من الأهل العام عند المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سبق الإشارة إليه، وسيكون لهذا المبدأ تطبيقاته المهمة عند المعتزلة في حياتهم العملية

(١) طوالت الإسلاميين ١٤٠/٩

(٢) المحي، ج ٢٠/ القسم الثاني من ٧١

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٦

الفصل الرابع

الاتجاه الشيعي في الفكر السياسي للمعتزلة

ماذا لا شك فيه أن الفارابي لثراث الفكري الاعترافي يتبين في أثناء هذا لثراث اتجاهًا شيعيًا واضحًا

فما أصول هذا الاتجاه؟ وما مبادئه؟

قبل الخوض في الإجابة المباشرة عن هذا السؤال ينبغي استحضار بعض النقاط التي سبقت مناقشتها في موضوع الإمامة، وهي تلك التي تناول موقف المعتزلة من نظريات الشيعة الإمامية فيما ينصل بالفرض من الإمامة وحكمها والطريق إليها وشروطها إلخ، وقد اتضح أن للمعتزلة في هذه المسائل وجهات نظر تتعارض مع وجهات نظر الشيعة في جوهرها، والمعتزلة يدافعون عن موقفهم دفاعًا عائدًا على الأسس الدينية والتاريخية، ويعتدون مراعاة الشيعة في هذا المجال

إن هذا يعني أن عبارة «الاتجاه الشيعي عند المعتزلة» يجب ألا تفهم فهمًا عامًا، أي بما تحمله كلمة «الشيعي» من دلالات وما تستدعيه من تصورات، وإنما لواجب أن تفهم في نطاق خاص سيتحدد بعد قليل.

والحق أن البحث عن أصول هذا الاتجاه أو بدايات نشأته سيُجلب حقيقة الأمر في هذه الموضوع، ويُرى ما قد يكون فيه من ليس أو تساؤلات

تجمع المصادر على أن وأصل بن عطاء -شيخ المعتزلة وقديمها- تنسب على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأن زيد بن علي بن الحسين -وهو

الذي تسب إليه الريدية من الشيعة- تتلخص بدوره حتمى وأصل^(١)، ويذكر الشهرستاني أن ريذا القيس منه الاعتزال وصارت أصحابه كلهم معتزلة^(٢)

إن التأثير هـ متبادل، فواصل تأثر أبي هاشم وتأثر في ريذ، لكن نطاق تأثر واصل بأبي هاشم نطاق معتدل، لسبب بسيط، هو أن أبا هاشم نفسه لم يكن شيعياً بالمفهوم الذي نحدد عهد الإمامية فيما بعد، ولم يقي التشيع في أصوله الأولى أكثر من الوقوف بجانب «علي» بالقول أو بالعمل في مرعه مع الآخرين، ولم يقي التشيع «التولي والتيري» كما ظهر بعد ذلك، أي تولي علي والبراءة من الصحابة إلا عمراً يسيراً جداً، والروايات التي تؤيد هذا المفهوم المحدث للتشيع في بداياته كثيرة ومتصاعدة، منها ما روي من أن رجلاً سأل شريك بن عبد الله -أحد الشيعة المتقدمين- فقال له: «أيهما أفضل! أبو بكر أو علي؟» فقال له أبو بكر فقال السائل: تقول هذا وأنت شيعي! فقال له نعم، من لم يقل هذا ليس شيعياً والله لقد رقت «علي» هذه الأعواد فقال ألا إن خير هذه الأمة بعد نبينا أبو بكر ثم عمر. فكيف برؤ قوله وكيف نُكَلِّمُه؟! والله ما كان كذاباً!»،^(٣) بل يروي عن «علي» نفسه أنه قال: «أوتيت بأحد يعضلني علي أبي بكر وعمر إلا حيرت حد الممترى»^(٤)، ولهذا السبب فإن الشيعة الأوائل كانوا متعقبين علي تعقيب أبي بكر وعمر علي «علي»، وإنما كان النزاع في تعقبه علي عثمان^(٥).

فالتشيع بمعنى «الرفض» -أي رفض خلافة الراشدين ولا علياً- لم يظهر في ذلك الزمان المتقسم، ومن هنا كان تحديد صاحب «المعقد القويم» لمفهوم مصطلحي «رفض» و«شعة» تحديناً جديداً، فالرفض هو الذي «رفضوا» أبو بكر وعمر، ولم يرفضوا أحد من أهل الأهواء غيرهم، والشيعة قومه، وهم الذين

(١) وسائل الجاحظ (جميعها حسن السنن)، من رسالة الجاحظ في أبي، ص ٢٩٣

(٢) انظر على سبيل المثال فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للفاشي عبد الجبار، ص ١٢١٥ والمبني والأس، ص ٢٠٠ والمثل والنحل للشهرستاني ج ١/ ص ١٥٥

(٣) المثل والنحل للشهرستاني ١/ ٢٥٥

(٤) منهاج السنة النبوية لأبي محمد ١/ ٧٢-٨

(٥) المصدر ص ٢٢ / ١

بعضون علياً علي عثمان ويتوبون أبا بكر وعمر^(١)

هذه هي الأصول الأولى للتشيع، وفي خولها يتسلسل فهم الانجاء الشيعي الذي يبدو عند المعتزلة واضحاً عند بعضهم، وأقل درجة في الموضوع عند بعضهم الآخر.

وقد تلقى واصل بن عطاء علمه علي أبي هاشم بن محمد بن الحنفية والتقط منه التشيع بهذا المفهوم السابق، فلما تلقى أريد بن علي، علي واصل كان تأثيره به عميقاً وأصبح التشيع عند الريدية فام مفهوم بسيط أقرب ما يكون إلى مفهومه الأول، ونشرب الريدية روح الاعتزال، بل كادوا يصيحوون معتزلة، لولا بعض اختلافات بسيطة هي نظرية الإمامة سبقت الإشارة إلى بعضها، ثم اختلافهم معهم في أصل الميزة بين الميزتين، وهكذا ليس من العلو أقول إنه بفصل المعتزلة أصبحت الريدية أقل فرق الشيعة علواً وأكثرها اعتدالاً

لكن السؤال الآن: إلى أي مدى ظهرت روح التشيع عند واصل وعمر، أو عند أوائل المعتزلة عمومًا؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تدفع إلى تناول مدرستين أساسيتين عند المعتزلة هما مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد



١- مدرسة البصرة.

المعروف أن الاعتزال بدأ في البصرة في بدايات القرن الثاني الهجري وأن مدرسة بغداد الاعتزالية انبثقت عن أمها مدرسة البصرة، وكان رعيها ومؤسسا بشر بن المعتمر (ت ٢٢٦هـ) وعنى هذا الأساس، فإن الحديث عن مدى تشيع واصل وعمر أو أوائل المعتزلة هو بالضرورة حديث عن مدرسة البصرة في هذه النقطة؛ ذلك أن مدرسة البصرة تأسست على أيدي هؤلاء، هذا أولاً وثانياً فإن روح المؤسس الأوائل واتجاههم ظلاً يصيغون تلاميذ المدرسة بعد ذلك صيغتهم، ولو في الاتجاهات الأساسية والخطوط الرئيسة على الأقل

تنسب المصادر القديمة إلى واصل أنه يلعب إلى تمهليل أبي بكر وعمر

(١) المنصور شه ٦٨/٣

بالترتيب - علي جميع الصحابة، ثم إنه يفضل عليًا على عثمان، ولكنه يوالي عثمان^(١) ويمسر القدمين - في ضوء هذا التفصيل الأخير ما وُصف به واصل من التشيع، فالشيعي في ذلك الرمان - كما سبق القول - من كان يذهب إلى تفضيل «علي» على عثمان لا علي سائر الصحابة^(٢)، هذا هو موقف «واصل» من التفصيل»

أما موقفه من معركة الجمل بين «علي» وأنصاره، وبين عائشة وطلحة والزبير وأنصارهم، فإن الروايات التي تروى عن واصل بشأنها تحتجب بين توقعه في الحكم علي أحد المرشحين أو له^(٣)، وبين عيقه لعريق غير معين^(٤) ورغم أن مضمون الروايتين يبدو متقاربًا، فإن رواية التوقف - وهي التي يرويها الحياض المعتري - قد تكون أكثر تأدبًا وعلامة من رواية التضييق أو تحطئة أحد العريقين، بما تحمله الثانية من إحصاءات احتمال علي الصحابة والإبراء بشأنهم، والخياط يمرر عن وجهة نظر واصل تمييزًا صحيحًا حين يذكر أن «القوم - أي أطراف النزاع في معركة الجمل - كانوا عندنا - وهو ما يضم عمرًا إلى واصل - أبرارًا أتقياء مؤمنين، قد تقلعت لهم سوابق حسنة مع رسول الله ﷺ وهجرة وجهاد وأعمال جميلة، ثم وحدهم قد نحاروا وتجادلوا بالسيف، فقالا قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعًا، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة، والأخرى مبطلّة، ولم يتبين لنا من المحق منهم من المبطل، فوكلنا أمر القوم إلى علمه، وتوكلنا القوم علي أصل ما كانوا عليه قبل القتال»^(٥) وتتضح أمانة هذا التصريح لرأي واصل إذ ما قورن بتفسير رجل كالفدائي إذ يقول «كان رعيهم واصل بن عطاء انفرّال يشث في عدالة علي وابنه وابن عباس وطلحة والزبير وعائشة وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين» فجائز أن يكون علي وأتباعه فاسقين محلّلين في النار، وجائز أن يكون الفريق الآخر المدين كانوا أصحاب الجمل في النار

(١) الطحايري لابن عبد ربه ٤/٢ ١

(٢) المصنف، ج ١٠/١ القسم الأول من ١١٤

(٣) المصدر نفسه، والجمعة نفسها. وانظر أيضًا المصنف والأمل، من ٢٨

(٤) لا تصاد للشياخ، من ٧٣

(٥) الفرق بين الفريقين، من ١٢٠

خالدين، عشق في عدلة علي وطلحة والزبير مع شهادة النبي عليه الصلاة والسلام لهؤلاء الثلاثة بالجنة ومع دخولهم في بيعة الرضوان^(١) وهكذا يتجاهل البصادي أن أصلاً يكفل الحكم عند هؤلاء الأجلاء إلى ربهم وحده؛ لأن مواريث البشر في مثل هذه الحالة قد تصل، فالتوقف أسلم الحائرين، طلباً لسلامة هؤلاء الرجال عليه

نقطة أخرى ينبغي التعرف إلى رأي وأصل فيها وهي النزاع الذي نشب بين علي ومعاوية بما أودى إليه من موقعة صفين وحادث التحكيم، ولحق أن رأي المعتزلة جميعاً يكاد ينعق في هذه النقطة، فهم يرون أن علياً وأتباعه كانوا على الحق، أما معاوية وعمره ومن انضم إليهما من أهل الشام فهم بقاء خارجون على الإمام الحق تبرأ منهم المعتزلة، وهكذا فإن ابن الرواسي في كتابه «مفصلة المعتزلة» حين يتخذ وجهة النظر هذه سلماً إلى الهجوم على المعتزلة، حيث سب إليهم جميعاً أنهم أخطوا البراءة من معاوية وعمره ومن كان في صفهما - حين يعمل ابن الرواسي ذلك لا يحاول الحياط المعتزلي أن يدافع عن المعتزلة أو يلغى ابن الرواسي بالكذب، بل يعلق قاذلاً «هنا قول لا تبرأ المعتزلة من ولا تعتبر عن القول به»^(٢)

يتضح مما سبق أن التشيع عند وأصل كان في نطاق معتدل، ولم يتجاوز تفضيله لعلي بن عثمان، مع تولي الجميع، ثم برأته من الدين حاربوا علياً في صفين؛ لأنهم خرجوا على الإمام الحق بغير حق، أما موقفه من أطراف النزاع في حرب الجمل فهو موقف المتحرج الذي يتهيب إصدار الحكم لانباس الأمر، فلا يملك إلا التوقف

أما عمرو بن عبيد، وهو الذي يقترن اسمه باسم «فواصل» عند الحديث عن ظهور المعتزلة فرقة متميزة، فإن دائرة التشيع تضيق عنه إلى حدٍ يعني عنه هذا الوصف على الإطلاق، ويضخ ذلك إذا قرن موقفه بموقف وأصل في نقطتين؛ هما

١ الضيق

(١) الانصار، ص ٧٤

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٢٢٠

٢- معركة الجمل

- ٣- عمرو بن عبيد لا يفضل عليًا على عثمان، بل يجعل ترتيب الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة^(١)، وهو الترتيب السي المعروف
- ٤- كما أنه لا يتوقف في الحكم على أطراف النزاع في معركة الجمل تحرجًا كما فعل واصل، بل إنه يحكم بتسوية الفريقين؛ فريق «علي»، وفريق طلحة والزبير وعائشة، ويسقط شهادة من يتسبب إلى أحد الفريقين لسقوط عدالته^(٢).
- والحق أن في رأي عمرو هذا - لو صحت بسببه إليه روحًا من التحامل على لصاحبه تأييدها لحرد الدين وتقاليده، خصوصًا مع مبر بشرعهم الرسول بالجنة وكان لهم في الإسلام صير ولاء، ثم إن هذا الرأي يطوي أيضًا على تناقض واضح؛ فهو يجعل ترتيب الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة، وكذلك مالم يجمع فضلاء، ولكن في الوقت نفسه يُنقِص الفريقين في معركة الجمل، وهذا يتعارض بتسوية علي؛ لأنه كان رأس أحد الفريقين، ومن هنا يحق لنا أن نشك في نسبة هذا الرأي إلى عمرو مع ما أثير عنه من صلق التلويح ورسوخ العقيدة^(٣)، ويقول في هذا الشك أن كتب المعتزلة لم ترد فيها نسبة هذا الرأي إلى عمرو، بل إن الحياط في الاقتباس الذي تقلّم يصمّه إلى واصل في التوقف^(٤)



بعد «واصل» و«عمرو» يأتي ملامبهما من منوثة لبصرة لتتضح حد بعضهم برعة واصل أو برعة عمرو، والنظام والجاحظ وهشام الموطي والشحام والقاضي عبد الجبار يذهبون في التفضيل مذهب عمرو^(٥). أما أبو الهليل العلاف فإنه يرى

(١) لانسار، ص ٧٤

(٢) السنن، ج ٢٠/٢ القسم الثاني ص ١١٤

(٣) الفرق بين الفرق، ص ١١٦ والمثل والنعل ٤٩/١

(٤) لا ينبغي «إس تيمية» هذا الرأي إلى عمرو بن عبيد، رغم ما عرف عنه من عدائه للمعتزلة، بل يسم عمراً إلى واصل في بوقته من الحكم على المتحابين في معركة الجمل، فهو يلوّن «كان قداما المعتزلة وأنتهم كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهم منوكتين في عداله علي، فيقولون - أو من يمول منهم - قد فسدت إحدى الطائفتين إما علي وإما طلحة والزبير، لا بينهما» (محتاج السنة ١٥٠١).

(٥) ويصح هذا الصبح أيضًا عبد القاهر البغدادي في كتابه «أصول الدين» (ص ٢٩٠-٢٩١)، حيث يفسه (إلى واصل، ثم بالفرق عنه في الكتاب نفسه (ص ٣٢٥) وفي كتابه «الفرق بين الفرق» ص ١٦١

رأي واصل في تفضيل «علي» على عثمان ولكن يريد منه إذ يسري بين علي وبين أبي بكر، ويفضل علياً عن عمر^(١) أما موقف هؤلاء التلاميذ من الحروب التي دارت بين الصحابة فهو أقرب إلى موقف واصل، لكن بعضهم عفا خطوة أكثر تحديداً حين حكم بالخطأ - في معركة الجمل - على هريق طلحة والزبير وعائشة، وأثبت أنهم تايوا مما ارتكبوه في حق «علي» صحت توبتهم خطيتهم، ونولا ذلك لحكم عليهم بالعسق، وهذا هو الرأي الذي يؤيده القاضي عبد الجبار، ويرى أن صحة ما روي من توبة هؤلاء ترد على واصل في تحطئة أحد الفريقين لا بعينه^(٢)، ويروي أخباراً كثيرة نسب إلى الزبير وطلحة وعائشة تؤكد أنهم سئموا على قسوتهم وصححوا التوبة، كالذي أثر عن الزبير أنه عند إصراره عن ميدان المعركة مبمًا شطر المدينة أشد

تَزَكُّ الْأَمْوَالِ الَّتِي تُحْتَسَنُ هَوَالِهَا لِلَّهِ أَسْلَمَ فِي السَّيَا وَفِي الدِّمَنِ
اِحْتَسَرْتُ حَارًّا عَلَى مَاءٍ مُوجِبَةٍ أَتَى بِقَوْمٍ لَهَا خَلْقٌ مِنَ الطِّينِ

كما روي أن طلحة لما أصابه سهم أظهر الدم وقال «والله ما رأيت مصرع شيخ أصبح من مصرعي، اللهم خذ لعثمان سي حتى يرهقني»، أما عائشة فإن أخبار توبتها متظاهرة، فمن ذلك قولها «لأن أكون جلست في مربى من مسيري الذي سرت أحب إلي من أن يكون لي عشرة أولاد من رسول الله ﷺ، كلهم مثل ولد الحادث بن هشام، وأنكلهم»^(٣)، إلى غير ذلك من أخبار كثيرة متشابهة عنها، فلمكان هذه الأخبار التي رويت عن توبة خصوم «علي» في معركة الجمل يحرم بعض المعترلة بتحطئة هؤلاء وتصويب علي؛ لأن خصوم التوبة هو الاعتراف بالخطأ، والنقص إلى تلافيه، ولكن البعض الآخر كواصل وأبي الهيثم لا يلتقي بالأمر مثل هذه الروايات ويتوقف عن إصدار الحكم

ويعرض بهذه المناسبة رأي للمستشرق البريطاني «مونتجومري وات» قد تصح مناقشته هنا، يدعي إلى أن واصل بن عطاء والمعتزلة التاليين له كانوا على الحياد

(١) شرح نهج البلاغة ٣/١

(٢) التيه والزهد على أصل لأحمد السلفي، ص ٤٥

(٣) المعنى، ج ١٠/١ القسم الثاني ص ٨٤

السياسي، وذلك بعد أن روى توقف وأصل في الحكم على طرفي النزاع في معركة الجمل^(١) فهو قد اعتمد على هذا الموقف الجري في استنتاج حكم عام يعوره مريد من الاستقراء

وفي ضوء ما سبق يتيسر أن حكم الأستاذ «وانت» يطبق معلاً على أصل ومن دعاه مدعيه في هذا الموقف المحدد، ولكنه لا ينطبق.

١- على المعتزلة الآخرين الذين أصلوا حكمهم بتحطئة فريق معين في معركة الجمل

٢ ولا على أصل نفسه وسواه من المعتزلة الذين «حاروا سياسياً إلى «علي» في النزاع الذي شجر بينه وبين معاوية وعمرو بن العاص وأنصارهما، وانتهى إلى موقعة صفين

اتضح إذن أن التشيع في مدرسة البصرة كان شديد الاقتصاد وأنه كان تشيعاً سياسياً إن صح التعبير فهو في جملة يوالي عبّ، وقد بفضل على عثمان أو يسوي بينه وبين أبي بكر، كما أنه يُدين إدانة قوية أولئك الذين اضطبعوا به في صفين ويحترقهم بغاة مشركين، ويوالي هذا الاتجاه جميع الصحابة السابقين إلى الإسلام ولا يبرأ من أحد منهم



٢- مدرسة بغداد

يصبح لاتجاه الشيعي هذه المدرسة صيغةً بيّنة لا يحطتها الناظر في سير أعلامها كبشر بن المعتز، والإسكافي، وجمعة بن حرب، وجمعة بن بشر، والباطن وغيرهم، وفيما أثر عنهم من أقوال ومواقف، ولهذا يطلق عليهم صاحب «الانتصار» وهو واحد منهم اسم «شيعية المعتزلة»^(٢)

وهذا كلام يحتاج إلى بعض التفسير؛ ولهذا فمن الضروري هنا الوقوف على

١ مفهوم تشيع عدد معتزلة بغداد

(١) المضي، ج ٢٠ القسم الثاني من ٨٦-٨٨

(٢) M. Watt: The Political Attitudes of the Mu'tazila, op. cit.

٢ - مواقفهم التي عبرت عن هذا المفهوم.

٣ - العنة بينهم وبين الرعية.

أولاً: مفهوم التشيع عند معتزلة بغداد.

ينسج مفهوم التشيع عند معتزلة بغداد عن مفهومه عند معتزلة البصرة، حيث يعني تفضيل «علي» على سائر الصحابة، واعتقاد أنه أولي الصحابة بخلافة المسلمين، لكن هذا الحكم لا ينفعهم إلى البراءة من الصحابة، بل يتولونهم جميعاً، كما أنهم يجبرون إمامة المعصوم مع وجود الفاضل، فأولوية «علي» باختلافه لا تلمي خلافة الراشدين السابقين له^(١)، وعلى هذا فإن تشيع البغداديين يقف في الوسط بين تشيع معتزلة البصرة وتشيع الإمامية، فهو فوق الأول، ودون الأخير فوق الأول لأنه ينسب إلى تفضيل «علي» على الجميع، واعتقاد أنه أولي باختلافه من سواء، ودون الأخير لأنه يتولى الصحابة جميعاً، ويعتقد في شرعية خلافة الراشدين، ويسكر نظرية العصمة والنسب على الإمامة وغير ذلك من معتقدات الإمامية

ثانياً: مواقفهم التي عبرت عن هذا المفهوم.

كان تفضيل معتزلة بغداد لـ «علي» على الجميع قائماً على أساسين

١ - موارنة الأعمال

٢ - الاعتماد على الأخبار

وهم في موارنة الأعمال يسمون موارنة أعمال «علي» بأعمال أبي بكر، ويبنون رجحان الأولي على الثانية، فإذا ثبت ذلك في مجال المقارنة بين «علي» وبين أبي بكر فتبين في مجال المقارنة بين «علي» وغيره من الصحابة أولي^(٢).

أما الأخبار التي يعتمدون عليها فهي ما أثار عن الرسول ﷺ مما يند على «أفضلية علي» وتلقاها على من سواء، كحديث «أنت سي بمرلة هارون من موسى» وحديث «من كسّ مولاة علي مولاة» إلى غير ذلك من الأخبار التي

(١) الانتصار للمعتمد، ص ٢٥-٢٦

(٢) التبيين والرد على أهل الأمراء والبيع، ص ١٣٩ والانتصار، ص ٢٥

تناقضا البرواة عن أفضلية «علي»، وبولا ما تنسم به من القوة أصلاً لما ثبتت أمام إساءة الأمور لها ومحاولة طمسها^(١).

ولقد ترتب على هذه النظرة عند معتزلة بغداد أن اختلفت مواقفهم من بعض أحداث التاريخ من مواقف إخوانهم من معتزلة البصرة، أو من موقف الشيعة الإمامية، فهم في حرب الجمل يتحدون حبيب «علي» بوضوح، ويلبسون خصومه من دون توقف، لكنهم مع ذلك لا يبرؤون منهم؛ لأنهم «يصححون توبتهم من خروجهم على «علي» ويتولونهم لذلك»^(٢)، أي إنهم يجعلون التوبة التي أظهرها خصوم «علي» بعد خروجهم عليه في «الجمل» توبة صحيحة، وهم لهذا لا يبرؤون منهم.

كد أنهم يبررون إمامة أبي بكر تفسيراً يختلف عن تفسير الشيعة الإمامية لها، فالإمامية يرون أن المسلمين تابعوا أبا بكر دون «علي» لأنه كان قبهم كثيرون يظنون الكفر ويعضون عليه لقتله من قتل من أقرينهم بين بني الرسول، أما من تشيع من المعتزلة - على حد تعبير صاحب الانتصار - فهم يرون أن الذين عقلوا لأبي بكر من أهل الفصل والأمانة شاهدوا ميل المسلمين إليه، واجتماعهم عليه، فكان ذلك سبباً لتقليده على غيره، دون أن يشير ذلك إلى بعض «علي» ولا هداوته، وهداوة «علي» عندهم كفر بالله، وما أبعد هذه الصفة عن أصحاب رسول الله ﷺ^(٣).

هكذا الموقف عند معتزلة بغداد يعبر عن مفهوم التشيع عندهم، فهو وإن كان يعني أفضلية «علي» على من سواه، لا يعني التهجم على الراشدين أو اتهام الصحابة بالكفر!

ولا يتهاون معتزلة بغداد مع من يعمط علينا حقه أو يكر أفضليته، ولو كان معتزلاً مثلهم، ويعبر عن هذا الموقف خير تعبير أبو جعفر الإسكافي - أحد شيوخ

(١) المصنف، ج ٢/ القسم الثاني من ١٢٠

(٢) تناون القاضي عبد الجبار وجهة نظر معتزلة بغداد بإسهاب، وذلك في القسم الثاني من الجزء العشرين

من المصنف من ١٢٠ وما بعدها

(٣) الانتصار، من ٧٤

المحدوسة العددية ، فقد وقف من الجاحظ -وهو من معتزلة البصرة- موقفًا ينسجم بالحدة والإنكار الشديد لأنه كتب رسالة اشتمَّ عليها الإسكافي راتحة الشاحل على «علي» ، وسماها رسالة «العثمانية»^(١) ، وفي هذه الرسالة يذكر الجاحظ -على لسان العثمانية- بين فضائل أبي بكر وفضائل «علي» ، ويرجح الأولي على الثانية^(٢) ، فيشاور الإسكافي حجج الجاحظ هذه بالنقص ، متحذًا من ذلك سلماً للهجوم على الجاحظ ورميله أبي بكر الأصم لأنهما اجتهدا «في القصد إلى فضائل هذا الرجل -أي علي- وتهجيبها ، فمرة يبطال معاهها ، ومرة يتوصلان إلى حطِّ قدرها ؛ فلينظر في كل باب اعتراضاً فيه أبين بدعت حيلتهما ، وما صما في احتيالهما في قصصهما وسجعهما ؛ أليس إذا تأمتها عمت أنها أفاض ملققة بلا معنى وأنها عليهما شجن وبلاد»^(٣) ، وهكذا فإذا روى الجاحظ أن عليًا قبل الهجرة كان رافقاً ودهقاً لم يكن مطلوباً ولا طالباً (أي كان صغير السن ولم يُسلم من تأمل) - انبرى له الإسكافي بالاعتراض ، ذاكراً له أن علياً حينئذ كان «بالغا كاملاً حليلاً بلسانه وقلبه لعشركي قريش ، ثقيلاً على قلوبهم ، وهو المحصوص دون أبي بكر بالحصار في الشعب - وهو صاحب الفراش الذي قدئ رسول الله ﷺ يفسه ووقه بمهجنه ، واحتمل السيوف ووزَّج بالحجارة دونه»^(٤) وإذا روى الجاحظ قوله تعالى ﴿وَلَا تَسْبُوهُمْ فَسَبُّهُمْ سَبُّ مَنْ كَانَ عَلَى الْكُفْرِ إِذْ أَخْرَجَهُ اللَّهُ مَتَّكًا﴾ [الغوبة ١٠] واتخذ له دليلاً على تقدم أبي بكر وأفضليته ، ردَّ الإسكافي بأن الجاحظ يجرُّ على نفسه -باستشهاده بهذه الآية- ما لا قيل له به من مطاعن الشيعة الإمامية ؛ لأن الإمامية يرون أن هذه الآية أولى أن تكون طعناً في أبي بكر من أن تكون مدحاً له ؛ لأن نهي الله تعالى لأبي بكر -على لسان بيته-

(١) الانتصار ، ص ٣٦ .

(٢) هذا المصطلح -كما يقول شارل بلات- لا يعنيصرة معارضة ولا مبين ، وإنما يدل على الانتصار بمعنى المنقول ، واعتقاد المسند ببراءة والخطابة بالكفر من جهة (الجاحظ لشارل بلات ترجمه إبراهيم الكيلاني ص ٦٦٤ من الترجمة).

(٣) انظر رسالة «العثمانية» للجاحظ ضمن عهد السلام هارون.

(٤) من نفس كتاب العثمانية لأبي جعفر الإسكافي (مشور ضمن رسائل الجاحظ ، ص ٣٣-٣٤).

عن الحرور يوحى بأن أبا بكر كان قد قط ريش وأشعث على نفسه من الهلاك،
وبس هذا من صفات المؤمنين الصابرين، وللإنصاف فإن الإسكافي لا يتوكل
بذلك إلى الهجوم على الصديق، بل إنه يُبطل تعلق الجاحظ بمثل ذلك؛ لأنه
لا حاجة فيه، فيقول: «نحن وإن كنّا معتد إخلاص أبي بكر وإيمانه الصحيح
وفضيلته انتامة إلا أنّ لا محتجّ له بمثل ما احتجّ به الجاحظ من الحجج الروائية،
ولا تنعق بما يجر علينا دو هي الشبهة ومطاعها»^(١).

إن القضية التي يدافع عنها الإسكافي واضحة، وهو يعبر عنها من وجهة نظر
معتزلة بغداد عمومًا، إنها إيمانهم بفضيلة الصحابة ومولاتهم على ذلك مع
اعتداهم بأفضلية عليّ وتقدمه عليهم جميعًا «إنا لا نكر فضل الصحابة
وسوابقهم، ولست كالإمامية الذين يحملهم الهوى على جحد الأمور المعلومّة،
ولكننا نكر تفضيل أحد من الصحابة على عليّ بن أبي طالب»، فإذا جاء لقول
الجاحظ -بعد روايته جملاً من فضائل أبي بكر وغيره من الصحابة- فوكل هذه
الفضائل لم يكن لعلّي فيها مائة ولا جمل! أنكر الإسكافي هذا الحكم بشدة،
ورأى أنّه من التعصب البارد والحيف الفاحش، وقد قلّنا من آثار عليّ قبل
الهجرة وما له إذاك من المائب والمصائب ما هو أعظم وأشرف من جميع ما
ذكر لهؤلاء^(٢).

وهكذا كان مفهوم الشيعة عند معتزلة بغداد مفهومًا خاطئًا مسكوكًا به، وبالعكس
على كثير من مواضعهم التي ترجمت عنه بوضوح

ثالثًا: الصلة بينهم وبين الشيعة الزيدية:

إن وثاقة الصلة التي ربطت بين الشيعة الزيدية وبين المعتزلة عمومًا ومعتزلة
بغداد عن الأخص لا يمكن إنكارها، وقد بدعت من القوة مبلغًا جمل واحدًا من
أقدم مؤرّحي العقائد الإسلامية -وهو أبو الحسين الملقب- يعدّ معتزلة بغداد فرعًا
من الزيدية، وذلك إذ يقول -بعد أن ذكر ثلاثًا من فرقهم- «والفرقة الرابعة من
الزيدية هم معتزلة بغداد يقولون يقول الجعفر بن محمد بن جعفر بن بشر القمي، وجعفر

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨

(٢) من نقلي كتاب الثمانية لأبي جعفر الإسكافي (مشتور ضمن رسائل الجاحظ، ص ١٤٦).

ابن حرب الهمداني)، ومحمد بن عبد الله الإسكافي وهؤلاء أئمة معتزلة بعداد، وهم ريدية يقولون بإمامة المفضل علي العاصم، ويقولون إن علياً أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ لا يسبقه بالفصل أحد من الأمة، وروعوا أن إمامة المفضل علي العاصم جائزة، لما وثق النبي ﷺ عمرو بن العاصم علي فصلاء المهاجرين والأنصار في عروة ذات اسلاس^(١)

ونكر من حكم المظني علي معتزلة بعداد بأنهم ريدية حكم دقيق؟ ليس كذلك تماماً؛ ذلك أنه قد ثبت - فيما تقدم أن هناك وجوهاً للحلاف لا يمكن تجاهلها بين الريدية ومعتزلة بعداد؛ فعند الريدية هو النص الحسي علي الإمامة في الأئمة الثلاثة، الأول علي والحسن والحسين، ثم الدعوة والخروج في الباقي، كما فعل زيد بن علي، ومحمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) وغيرهما، هذا فضلاً عن اشتراطهم في الإمام أن يكون فاضلياً (حسبياً أو حببياً) ومعتزلة بعداد فضلاً عن المعتزلة عمومًا لا يقولون بذلك، فقول المظني إن الفرقة الرابعة من الريدية هم معتزلة بعداد فيه توسع

ومع هذا، فإن نص المظني بعلي وجوه شبه علي قدر من الأهمية والدقة مما بين الريدية ومعتزلة بعداد، فهم جميعاً ينهون إلى تفصيل علي بن أبي طالب عن سائر الصحابة، وبناء على هذا التفصيل فإنهم يعتقدون أنه كان أحق بحلافة المسلمين من أبي بكر وعمر وعثمان ثم إنهم يشتركون في الاعتراف بشرعية خلافة هؤلاء السابقين له علي، وهو ما يتوافق مع المبدأ لعام الذي يعتنقونه جميعاً وهو جوار إمامة المفضل مع وجود العاصم

ومن الممكن فهم هذا الموقف بصورة أوضح عند أبي الحسين الحياط المعتزلي البغدادي وصاحب كتاب الانتصار - فيما يرويه عنه صاحب المنية والأمل، فقد سن الحياط من أفضل الصحابة فأجاب بأنه علي؛ لأن غصائل الحر - من سبق إلى الإسلام والعلم والرهدة والجهاد إلخ - اجتمعت فيه وتمزقت في غيره، ثم سئل الحياط عندما لم يبايع المسلمون بالخلافة مع هذا الفصل والتقدم فأجاب هذا باب لا عدم لي به إلا بما فعل الناس وسليمه

(١) المصدر نفسه، ص ٥٢

الامر على ما أمضاء عليه الصحابة؛ لأنني لما وجدت البس قد عملوا ولم أرو
أنكر ذلك ولا حالف علمت صحة ما فعلوا^(١)، فالخياط يرى أن تسليم «علي»
لأمر إلى من تقدم عليه دون إنكار يذل على صحة خلافهم، وهذا معناه عدم
الحياط موالاتهم والقول بجوار إمامة المفضول على المفاضل، مع الاعتراف
للكامل بأفضلية «علي» وتقدمه على الجميع، وتلك هي الصورة التي يعرضها
المطلي بصدد المقارنة بين الريدية ومعتزلة بعداد

نكي السؤال الوارد هنا لماذا توثقت عرى الاتصال بين معتزلة بعدد والريدية
بصورة أشد مما نلاحظ بين معتزلة البصرة والريدية؟

الحقيقة أن المصادر المتاحة لا تعطي لمدارس جواراً كافياً عن هذا السؤال؛
فإن واصل من علماء المعتزلي البصري وشيخ المعتزلة، تلقى على أبي هاشم
وتلقى عليه زيد، فالمعقول أن «يتزدد» معتزلة البصرة أكثر من معتزلة بغداد، لكن
الواقع عكس هذا، إذ سرث روح من الشيخ الريدي في أوساط الاعتزال
البغدادي وكانت من القوة بالمكان الذي حدا بالمطلي أن يصف هؤلاء المعتزلة
بأنهم «حلى فرق الريدية، والسؤال مرة أخرى لماذا ترئد هؤلاء أكثر من إخوانهم؟

إذ من بين الأجوبة المحتملة عن هذا السؤال أن يكون بعض معتزلة بغداد قد
أتاحت لهم فرصة التلمذة على رجل المدب الريدي، فتأثروا بهم جريئاً دون أن
يسلموا من اعتزالهم، وقد يُستأسى في هذا المقام بما رواه الشهرستاني عن
حديثه عن سليمان بن جرير الريدي، إذ ذكر مذهب سليمان هذا، ثم ذكر أن
بعض المعتزلة تابعه على قوله بجوار إمامة المفضول مع وجود المفاضل، وأن من
هؤلاء جعفر بن حرب، وجعفر بن بشر^(٢) ويمكن هنا ملاحظة شيئين

الأول: أنه ليس من اللازم أن يكون بعض المعتزلة قد وافقوا سليمان في
جوار إمامة المفضول مع وجود المفاضل فقط؛ لأن هذه العبارة تشير إلى التقاء بين
انطريقين وتندق، وهذا يستلزم تأثيراً قد يكون أبعد، ومن بين جوانب هذا التأثير
القول بالأفضلية المطلقة «علي»

(١) الشيء وارد عن أهل لأهوا، من ٣٩

(٢) المسية والأمن، من ٥١-٥٢

الثاني: أن الشخصيتين اللتين ذكرهما الشهورستاني بين من تابعوا سليمان بن جرير، هما من معتزلة بغداد، وهو أمر له دلالة في هذا الصدد

واحتمال آخر يصدد الإجابة عن السؤال السابق، هو أن بشر بن المعتز شيخ معتزلة بغداد- كان ذا ميول شيعية واضحة، حتى إن بعض المصادر تذكر أن الرشيد سجن بشرًا لأنه كان رافعيًا^(١)، وفي هذا الوصف تجوُّر مسموس؛ لأن بشرًا يعبر عن نفسه والجماعة التي ينتمي إليها تعبيرًا واضحًا حين يقول،

لنا من الرافضة الخلافة ولا من المرجعة الجماعة^(٢)

كما أن الريدة أنفسهم -وهم أصل في التشيع من معتزلة بغداد- لا يقولون بالرفض، بل إن مصطلح رافضة في شأته المباشرة كان يعي البراءة من رد بشر علي؛ لأن بعض شيعته سألوه رأيه في أبي بكر وعمر فذكرهما بحير وترحم عليهما؛ فاصبروا عنه معاصرين، فقال لهم رفضتموني^(٣)

والمهم هنا أن بشر بن المعتز كان ذا ميل شيعي واضح، وذلك بالمفهوم المعتدل لهذه الممارسة، فاستطاع أن ينقل هذه الروح إلى من تنمذ عليه من معتزلة بغداد كأبي موسى المردار، وثلاثة بن أثرس^(٤) وغيرهما فإذا انقسم إلى ذلك ما سبق تقريره من أن بعض معتزلة بغداد تنمذوا على بعض شيوخ الريلية كسليمان ابن جرير، أمكن تقديم إجابة محتملة تفسر سرَّ وضوح الاتجاه الريدي بين معتزلة بغداد

ومبتدئ في المستقبل من هذه الدراسة كيف استطاع هذا الاعتزال البعادي المتريد أن يسطر دعوته ويضم إلى صفوفه حلفاء بارزين كالمأمون الذي كتب إلى الأفاق بتفضيل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة، وتقرب الشيعة، بل وكاد يعهد بالخلافة إلى أحد رجالهم، وهي مسائل سقائق مناقشة خاصة في

(١) الملل والنحل ١/ ١٦٠

(٢) فضل الاعتزال وعلقات المعتزلة، ص ٢٦٥

(٣) المرجع نفسه، والموقع نفسه.

(٤) مقالات الإسلاميين ١/ ١٢٠ وهناك نصير آخر لهذا المصطلح، وهو أنه يعني رفض التنمذ إلى خلافة الشيعة (مقالات الإسلاميين ١/ ٨٧).

موضعها أما الهدف من الإشارة إليها هنا فهو قصد البرهنة على ما ربط معتزلة بغداد بالريدية من وشائج ظهرت آثارها في كثير من شؤون السياسة نعلمه قد تبين - إلى هذا الحد - أهم خطوط الفكر السياسي عند المعتزلة، فقد نوقشت أصولهم الحممة في ضوء السياسة، ونوقشت أيضاً آرائهم في الإمامة والحكم، وما يتميزون به دون سواهم من الفرق في هذه الأمور، وأخيراً فقد نوقش الاتجاه الشيعي عند شُعَبَتَيْهِمْ، بهدف تحديد مفهومه ورده إلى أصوله، وذلك على قدر ما أتاحت المصادر من مادة يمكن الاعتماد عليها.

والذي لا شك فيه أن كثيراً من القضايا النظرية التي أثارت في هذه الأصول ستكون لها تطبيقاتها العملية بعد ذلك، وربما أمكن الوقوف على هذه التطبيقات ببساطة في كل فصل من الفصول التالية في هذا البحث

الباب الثاني

النشاط السياسي للمعتزلة

في خلافة الأمويين والعباسيين الأوائل

الفصل الأول المعتزلة والأمويون

تبيّن في الفصل الخامس بشأة المعتزلة أن الفترة التي تكوّنت جماعةهم خلالها هي بدايات القرن الثاني الهجري (من سنة ١٠٠ إلى ١١٠هـ)، وهذا يعني أنهم عاصروا الخلافة الأموية، في الثلث الأخير من حياتها، ولعل خلافة عمر بن عبد العزيز شهدت إزهاصات شأنهم، لكن خلافة هشام هي الفترة التي شهدت اكتمال شأنهم، واتصاح قساماتهم، ثم شهد المعتزلة بعده من خلفاء بني أمية الوليد بن يزيد بن عبد الملك، ويوزيد بن الوليد، وإبراهيم بن الوليد، ثم مروان ابن محمد آخر خلفائهم

والسؤال الذي يرد الآن هو ما طبيعة العلاقة بين المعتزلة والأمويين؟ هل تعاضد الطرفين أو كانت بينهما خلافات؟ وإذا وُجدت فما مصادرها؟ هل كانت نظرية يحتمل أو أنها بعدت النظر إلى الفعل؟

من الإجابة عن هذا السؤال مباشرة ينبغي أن نلاحظ أنه ليس من المناسب أن يُنظر إلى موقف المعتزلة من الأمويين من خلال الفترة الزمنية التي عاشوها معاً، في ظل الحكم الأموي، بل ينبغي أن ينظر إلى هذا الموقف في إطار عام يشمل موقفهم من هذه الحكومة أساساً أي هل يعتبرون بشرعيتها أصلاً أو لا؟ وبإطلاق من هذا النظر الشامل يمكن تناول المواقف الجبرية ومهمها في إطار الموقف الكلي

ومن المناسب هنا أن نستذكر آراء المعتزلة حول نظرية الإمامة والشروط التي لا بد من تكاملها في الإمام لتصير إمامته دستورية، وقد سبق عرض موقفهم من

شرط العدل في الإمام، وتبين أنهم يعمدون في التمسك به، ويجعلونه أساساً
تهدم بإهدامه لإدانة الصحيحة، والحاكم الذي لا يتمتع بهذا لشرط يصبح
دساقاً تجب الثورة عليه ما تحققت شروط مجازها، والمعروف أن المعتزلة جعلوا
العدل في «سرلة بين سرلي الكفر والإيمان»، وعليه فإن حكم بني أمية في
جملتهم عند المعتزلة ليسوا بمؤمنين لافتقارهم شرط العدل

وهكذا فقد كان معاوية أول خليفة أموي باغياً فاسقاً؛ لأنه لم يتمتع من
وجهة نظر المعتزلة بشرط العدل، فقد كان جائرًا عصب الحق أهله، ثم لما
«استولى على الملك واستبدَّ على بقية الشوري» كما يقول الجاحظ^(١)، سار في
الرعية بعير سمة الخلفاء وقتل على الشبهات؛ يقول القاضي عبد الجبار
«قال عليه السلام في صفة الأنفة: "وإذا حكموا عدلوا، لمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة
الله والملائكة والناس أجمعين" وهذه صفة معاوية^(٢) بل إن بعض المعتزلة
يجاور حد القصد في ذلك، فلا يكتفي بالحكم عليه بالفسق، بل يحكم عليه
بالكفر، ويريد فيحكم بكفر من لا يكفره، ويمثل الجاحظ هذا الاتجاه المتطرف،
فهو يتهمة بجملة حكم رسول الله صلى الله عليه وآله في ولد الفرائش، فقد ادَّعى معاوية أخوة
رياء بن سمية، مع أن المعروف كما يذكر الجاحظ أن سمية لم تكن
لأبي سعيان فرائش فخرج بذلك (أي معاوية) من حكم العجار إلى حكم
الكفار، على أن كثيرًا من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره، وقد أريت
عليهم بابتة عصرها ومبتدعة دهرها فقالت لا تسبوه فإن به صحة! وسب معاوية
بدعة! ومن يخضه فقد خالف السنة، فرجعت أن من الت ترك البرامة ممن جعد
السنة^(٣)

والملاحظ أن المعتزلة يصعدون خلفاء بني أمية بأنهم ملوك^(٤) وفي هذه الكلمة
ما فيها من معاني القهر والتسلط، وهذا يبين من قول الجاحظ السابق عن معاوية
أنه «استولى على الملك واستبدَّ على بقية الشوري». ويظهر أيضًا في قول القاضي

(١) البطل والنسل ٦٨/١، المتبوع وأمل، ص ٣١

(٢) رسائل الجاحظ من رسالة الجاحظ في بني أمية، ص ٢٤٣

(٣) المعني، ج ٢٠/ القسم الثاني ص ٧١

(٤) رسائل الجاحظ من رسالته في بني أمية، ص ٢٩٣

عبد الجار من معاوية فإنه كان يعيناً عن الدين آخذاً في طريقة التعذب والمثلث،
وظهور ذلك من حله يعني من الإكثار فيه^(١).

يتضح من هذا أن نظرة المعتزلة إلى الخلافة الأموية من الأساس نظرة إدانة
وعدم اعتراف ولا يترك الجاحظ وجهاً قد يتعلق به الأمويون لإصغاء الشرعية
على خلافهم حتى يقصه ويشت تهاؤك، وإن كانت الخلافة تدل بالورثة وتسحق
بالمعومة عيسى للمسيحيين، ولا للمروانيين فيها دعوى؛ لأن الهاشميين ألحقوا
بالرسول، وإن كانت لا تنال إلا بالسوابق وحسن البلاء في الإسلام وبصيرته حين
كان في العهد ضعيفاً يحتاج إلى الثمراء، فليس بهم في ذلك قدم مذكور ولا يوم
مشهور بل إن أبا سفيان في رأي الجاحظ أسلم على دخل، ولولا أن العباس
سعه من المسلمين لفتكوا به^(٢) ثم أسلم معاوية بعد إسلاماً غير خالص لله،
وحارب علياً وسُم الحرس، وبعت بُسر بن أرطاة إلى اليس فقتل أبي عبيد الله بن
العباس، وهما غلامان لم يبلغا الحلم^(٣). إلى آخر هذه الأمور التي يأخذها
الجاحظ على معاوية، متوسلاً بذلك إلى البرهة على بغية وعدم شرعية حكومت
من الأساس

بهذا هو موقف المعتزلة النظري من الحكومة الأموية في عمومها، لكن
تساؤلين قد يثوران هنا ويبيغي الإجابة عنهما
الأول: من يسري موقف المعتزلة النظري هذا من الحكم الأموي على جميع

(١) فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ص ١٤٣

(٢) المتن، ج ٢٠ / القسم الثاني ص ١٤٧

(٣) رسائل الجاحظ، ص ٧٧-٧٨

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨ وقد كان عبيد الله بن العباس حاكماً، فعني على اليس، فلما وجدت كفة
معاوية بعد تحكيم الحكيم اختار جماعة من أنصاره ووجههم إلى البلاد يفتقر كل من وجدوه من
شيعه عني بن أبي طالب فولا يكفوه أيدعهم عن السماء والصبان، فوجه (بُسر) إلى اليس وكان
عبيد الله بن العباس حاكماً فلم يظفر به (بُسر) وظفر بابن صبر بن له فما عبد الرحمن وقتم فليجهم
بعد. وقالت أمهما أيتها مؤثرة لي وثاكنهما؟

كما للفرسين تشقير عنها المصنف؟	يا من أحسن تبييني المفسر فما
سحبي والليبي فلفبي اليوم مخطفها؟	يا من أحسن تبنيي اللحن فما
هذا لعمري أبي بُسر عو السرفها؟	فالآن لعمري بُسرًا حنن لصفها

خلفائهم دون استثناء؟ لقد وُصف عمر بن عبد العزيز -مثلاً- بأنه خامس الراشدين، فهل يرى المعتزلة عدم شرعية إمامته؟

الثاني ما موقف المعتزلة -عملياً- من خلفاء الأمويين في الفترة التي شهنوها من الحكم الأموي، وهي الثلث الأخير من تقريباً؟ هل «استخدموا مبدأهم في الأمر بالمعروف ونهْي عن المنكر» ونقلوا مذهبهم المعروف في الثورة المسلحة على الإمام الجائر من مجال النظر إلى مجال التطبيق؟

١- أما موقف المعتزلة النظري من خلفاء بني أمية في الفترة التي سبقت ظهور المعتزلة إلى مسرح الحياة الإسلامية -وقد كان آخر خلفاء تلك الفترة عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ)- فهو موقف إدانة، وقد يتطرق الموقف فيصل إلى حد التكفير، لكن هناك استثناء واحداً هو عمر بن عبد العزيز الذي اختلفت حوله آراؤهم.

أما غير عمر من السابقين عليه فقد كانوا عد المعتزلة بعدة جائرين، ولم يَكُونُوا أئمة لدى تجنب طاعتهم، وقد نقم رأيهم في معاداة بما يخفي عن تكراره، أما «يريد» فقد راد على أبيه في البغي والجبروت، فهو الذي استباح المدينة، وقتل الحسين في أكثر أهل بيته، وهدم البيت الحرام، وحمل سائر رسول الله ﷺ حوامر على الأفتاب العارية والإبل الصعاب، يقول الجاحظ «خبرونا علام تدن هذه القسوة وهذه المنظمة؟ إنها لا تدل في رأيه إلا على سوء رأي وحقد وبعصاء وعداوة، وعلى يقين مدخول، ولهمان مخروج وإن كان ذلك لا يصلو الفسق والضلال -وذلك أدنى ماله- فالفاستق ملعون»^(١)

ثم يأتي الفرع المرواني يسري عليه الحكم نفسه، فلم يكن مروان بن الحكم ولا ابنه عبد الملك ولا الوليد حُكَّامًا يُرضى حكمهم، فقد أكثروا في الأرض الفساد وأعادوا على أنبياء بالهدم وعلى حرم المدينة بالغزو، وكان الاحتجاج أمانهم في القهر واليمني وإشاعة الرعب في النفوس، «وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ الجباية وخوفهم العواقب وأراهم أنَّ في الناس بنية يهون من الفساد في الأرض، حتى قام عبد الملك بن مروان والاحتجاج بن يوسف فزجرا عن ذلك

(١) الأمازي ١٦/٢٦٦ وما بعدها، وشرح نهج البلاغة ١/ ٣٤٠-٣٤١.

وعاقبا عليه وقتلا فيه، فصاروا لا يتحزون عن سكر فعلوه^(١)، «وإن كان قاتل واحد من هؤلاء اتقى الله أخفته العرة بالإثم، ولم يرض إلا ينثر دماعه على صدره ويصبه حيث تراء عياله»^(٢)

إن المعتزلة لا يكتفون بالهجوم على هؤلاء «الملوك» الأمويين، بل يريدون فيها جرمين من يرضون حكمهم، ويصفون هؤلاء الراضين بأنهم «ماتة» أو «حشوة»^(٣)، أي إنهم أناس لا يستندون موقفهم هذا من أصل صحيح ولا عقل صريح، يذكر الحياط أنه لا خلاف بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث في تولي الصحابة والتفرد إلى الله بمحبتهم، ويحصر خلافهم في تفصيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض، «اللهم إلا من تولي من (الثانية) الفئة الباغية من أهل الشام فإن المعتزلة تحالهم في ذلك أشد الخلاص»^(٤). كما أن القاضي عبد الجبار يحمل حملة شديدة على هؤلاء «الحشوة» الذين يعتقدون إمامة هؤلاء المتعطلين، وذلك حيث يقول «لا حاجة بنا إلى الكلام في إبطال إمامة معاوية ومن جاء بعده من المروانية وغيرهم، لأن الأمر في ذلك أظهر من أن يتكلف القول فيه، وإنما يتعلق بإمامة هؤلاء القوم «الحشوة» الذين يعتقدون أن العاصق إذا تعلب على الأمر صار إماماً، وصار أحق بالأمر، ويرغمون فيخرج بعضهم أنه «خارجي» وإن كان قد بلغ الغاية في الفضل»^(٥) ويمقتضين هذا فإد هؤلاء «الثانية» أو «الحشوة» كانوا يرون شرعية الحكومة الأموية ويعتقدون الخارجي عندها من أولي الفضل والدين، في حين يرى المعتزلة أن الإمامة الشرعية الصحيحة هي

(١) رسائل الجاحظ، ص ٢٩٣

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٦

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧

(٤) يقصد المعتزلة بالثانية - كما يبدو لانتقال اللغوي للكلمة - أصحاب الاتجاهات غير الأصلية في الإسلام، أي إنهم أناس ثبت آرائهم حديثاً من غير جمهور ترويضها بالأصول الإسلامية الصحيحة، ويشتمل هذا الاصطلاح شعبة بني أمية الذين يوالون معاوية برغم الصبغة، وهؤلاء الذين يرون جوار إمامة القاسق، أما الحشوة فيقصد بهم الذين يلبسون الروايات من قول سمعنا، ويحشون بها أفعالهم دون نظر، والمعتزلة هم أبرز من يسلق عليهم هذا المصطلح عند المعتزلة، انظر مثلاً القاضي القضاة للكتّار عبد الكريم حسان، ص ١١٠٤ والتميه والأمل، ص ٥

(٥) الانصاف، ص ١٠١ ١٠٢

إمامة الحسن والحسين، ومن تلاهما من أئمة الهدى الذين خرجوا على البعثة من ملوك بني أمية، فقد تحققت فيهم شروط الإمامة الدستورية وبإيعازهم من أهل الفقه والدين من تتقدم بينهم الإمامة^(١)

على أن المعتزلة يواجهون هنا اعتراضاً أساسياً مؤثراً أنهم إذا كانوا ينكرون إمامة هؤلاء الحكام الأمويين فكيف رضي بها الصحابة والتابعون الذين عاصروا معاوية ويريدون غيرهما من بني أمية، هل هؤلاء مخطئون في الرضا، أو المعتزلة مخطئون في الإنكار؟

إن ابن الراوندي صاحب كتاب «المضبحة المعتزلة» استعمل هذا الموقف الاعتزالي لينفذ منه إلى التشيع على المعتزلة بأنهم يكفرون أكثر الصحابة الذين كفروا عن معاوية ويريدون، ولكن الحياء يرد عن المعتزلة هذه التهمة بقوله «هذا كذب منكم على المعتزلة بل ترغم المعتزلة أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا رضى معاوية، ويريدون أمية معلومون في جدوسهم عنهم لعجزهم ولقهر بني أمية لهم بتمام أهل الشام، ولا يكلف الله عبثاً إلا وسعياً»^(٢) فحالة الضرورة إذاً هي ما يصر بها المعتزلة موقف هؤلاء الصحابة والتابعين، وإذا استعصموا بتصييرهم لأصلهم الحامس فهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عرفنا أن المعتزلة لا يتناقضون هنا مع أنفسهم، فقد وصحوا شروطاً لممارسه هذا الأصل بالطريقة الصحيحة، من بينها ألا يترتب على القيام به مضرة تلحق الحرم في نفسه أو ماله أو عياله، فالواجب أن يغضب على ظن القائمين بتسيير هذا الأصل أنهم يكونون محالفيهم^(٣) فإن لم يعل هذا الظن، فلهم من إلقاء أنفسهم إلى التهلكة متلوحة!

المعتزلة وحمز بن عبد العزيز

اتضح إذاً أن المعتزلة يبرؤون من حكام بني أمية الذين سفوا ظهورهم إلى مسرح الحياة، وذلك في جملتهم، والتساؤل الذي يثور هنا ما موقفهم من حمز

(١) المصنف، ج ١/٢٠ القسم الثاني من ١٥٠

(٢) المصنف، ج ٢/٢٠ القسم الثاني من ١٤٣ و ١٤٩

(٣) الانتصار، ص ١١٥

ابن عبد العرير؟ ذلك الإمام الذي يقف شامخاً بين حكام بني أمية، بل حكام المسلمين على طول تاريخهم، مما حدا بالمؤرخين والعلماء أن يجعلوه خاتم الراشدين

احتللت نظرة المعتزلة إلى عمر بن العرير^١ فيما ينحرج البعض عن الجهر بنقده، ويكتفي من ذلك بالتلميح دون التصريح: يقع فيه بعضهم بسوء القول، ويحمل عليه حملة قاسية، ثم لا يجد البعض الثالث بُناً من وضع الحق في نصايه والاعتراف لرجل بما هو أهله من الفضل والعدالة والجدارة بالإمامة الصحيحة

وهنا كلام يحتاج إلى بيان

(١) يروى أن رجلاً سأل عمرو بن عبيد ما قولك في عمر بن عبد العرير؟ فكلح ثم صرف وجهه عن السائل! فلما سأله عن يزيد الناقص لم يكن إعجابه به وأفاض في الثناء عليه^(١)

لقد أجاب عمرو بن عبيد -بخصوص عمر- إجابة صامتة يفهم منها موقفه من هذا الحليلة، فهو لم يتورط في الهجوم الصريح عليه لأن عمر بن عبد العرير كان شخصه حيزت أفعاله، فلم يترك لهم ثغرة لليل فيه، لكن كان هناك خلاف فكري أساسي بين عمر، الحليلة السبي المتمسك بظاهر النصوص، الذي يكره القدر بمفهومه الاعتزالي، وبين عمرو بن عبيد المعتزلي الذي يتمسك بالقدر ويدفع عنه ويعدني فيه، ويرى أن الله مرء من الظلم، وهذا يقتضي أن العبد خالق أفعاله ومحاسب عليها كسباً أو اكتساباً

وهكذا فقد تأرجح عمرو بن عبيد بين الحكم على عمر بسيرته وأفعاله، وهي سيرة عطرة وأعمال نطق بالصدق، وبين الحكم عليه بمقتضى هذا الموقف المكري الذي يختلف فيه مع المعتزلة اختلافاً أساسياً، وهو اختلاف -كما سبق لا سهل عن كثير من المعتزلة التجاور عنه؛ لأنه يمس أصلاً مهماً من أصولهم هو «العدل»، وكانت نتيجة هذا التأرجح ألا يجد عمرو طريقاً للرد على السائل أسلم من أن يصرف وجهه عنه مطلقاً، فهو -من ناحية- غير من موقفه من بطريقة غير مباشرة، وهو -من ناحية أخرى- نجب الثبل من رجل لا تبيح أفعاله وسيرته ذلك

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار من ١١٤٢ ومقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢/ من ١١٠

ويحسُّ بهذه المسامية استحضار ما سبق ذكره في التمهيد من موقف عمر بن عبد العزيز من عيلاق بسبب خوصه في القدر، فعيلان يشترك مع المعتزلة في مفهومهم من القدر، وقد دعت المصادر المسية إلى أن عمر استدعى عيلاق وناقشه في القدر والرمه الحجة وجعله يرجع عن قوله، بينما دعت المصادر الاعتزالية إلى أن عيلاق أثر في عمر إلى الحد الذي جعل عمر يستعين به في أعماله، وهذه الروايات الاعتزالية فيما يبدو حرصت ألا تحصر شخصية أصيلة كشخصية عمر، فنسبت إليه تأثره بمذهب المعتزلة وامتناعه بالقنوية

(ب) أما موقف الهجوم والتعامل الذي واجهه عمر بن عبد العزيز من بعض المعتزلة فإنه يتمثل على أثنائه في الجاحظ، والحق أن الجاحظ جاور حد القصد في التقصير وأعماء التعصب فأغراه باليهن، ولو أن الجاحظ اكتفى بسبب القول بالجبر إلى عمر، وقلم وجهة نظر المعتزلة في اعتراضهم على انقائلين بالجبر لكان ذلك مشروفاً في ميدان النظر، سائفاً في باب المداورة، لكنه -وتدك جباة السعية المستطرفة!- اتحد نقطة الخلاف هذه مرتكزاً ينطلق منه ليجرد الرجل من فضائله ويكيل له نهساً ظالمة، فعمر -عنه- لم يكن من الرحمة بكان، فقد ثبت أنه جلد غريب بن عبد الله بن الزبير مائة جلدة في حبر حد، وصب على رأسه ماء بارداً في يوم شديت، كما أنه كان حريصاً على الخلافة وإن أذهى إرهد فيها، فعلمنا علم أن سليمان بن عبد الملك يوصي -ناشد رجاء بن حيوة ألا يذكره لهذا الأمر فما به عليه من حاقة؟ فعض فوجاء إلى مرماه وقال قاتلك الله ما أحرصك عليها! وكان حسوداً لأهل الفضل يحسُّ مراحتهم له في مصبه، قد قدم عليه عبد الله بن حسن بن حسن مراعه ما يتحلل به من بيان وكمد، فوصله يمدل ونصحته أن يلحق بأهله؛ لأن حياته هي أغلى ما يتظره أهله، ولأنه أي عمر -يخاف على عبد الله طواغيت الشام وإنه خاف أن يراه الناس فيسحرهم شخصيته، ففعله أ. بيلر في قلوبهم يدراً، ويمرس في صدورهم عرساً، وبعد كن هذه التهم التي يوجهها الجاحظ إلى عريمه يقول «وكان من أعظم خلق الله قولاً بالجبر، حتى يتجاوز الجهمية» وكان يصحح في ذلك الكتب مع جهله بالكلام وقلة اختلافه إلى أهل النظر^{١١} وهذه التهمة الأخيرة هي في الحقيقة

(١) رسائل الجاحظ، ص ١٩٦ وذكر المعتزلة لأبي القاسم الديلمي، ص ١١٧

أساس كل التهم التي قُلب بها الجاحظ عمر؛ لأنها تمثل الحلاف الملحي بين عمر وبين المعتزلة، وقد ذكرها الجاحظ آخرًا يوم أنها فقط إحدى مثاليه، بينما هي -في واقع الأمر- كل مثاليه عند الجاحظ^(١)، وهي التي لو تجرد منها لبُذلت مثاليه الأخرى ساقب، وسيئاته حسات؛ إنها سرُّ هذه الحملة الظلوم التي بهتَ فيها الجاحظُ عمرَ واقتربَ عليه!

(ج) ييقن الموقف المعتزلي الأخير من عمر، وهو موقف العدل والإنصاف الذي تتجلى فيه البراهمة وتحري الحق، ويمثل هذا الموقف أسو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار ومن حذا حلوهما من معتزلة المعتزلة، ويروي القاضي عبد الجبار عن شيعه أبي علي أن «عمر بن عبد العزيز كان إمامًا، لا بالتعريض المتقدم، ولكن بالرفض المتجدد من أهل الفضل»، ويذكر أنه قدم بأمر الإمامة فأحسن القيام حتى خدا مضرب المثل^(٢)

وهؤلاء المعتزلة الذين يلعبون هذا الملعب في عمر لا يتناقضون مع سمعهم العام في عدم شرعية الخلافة الأموية؛ ذلك أن هذا ملاحظة مهمة هي أنهم لا يعلِّون عمر إمامًا بالتعريض المتقدم، أي من سليمان بن عبد الملك، نسب بسيط هو أبهم لا يعترفون بخلافة سليمان نفسه، وفائد الشيء لا يعطيه، وإنما صار عمر إمامًا «بالرفض المتجدد من أهل الفضل»، أي رضي بإمامته قوم من أولي الرأي والدين تعقد بهم الإمامة، فاكسبت إمامته شرعيتها بهذا الرضا



٢- يأتي بعد ذلك موقف المعتزلة العملي من خلفاء بني أمية في الفترة القصيرة التي عاشوها في ظل الحكم الأموي وإن خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ/٧٢٤-٧٤٣م) استحوذت على الجزء الأكبر من هذه الفترة، وهناك حادثان بارزان في خلافة هشام كان من المنتظر أن يعلو فيهما صوت المعتزلة أو أن يُدلو

(١) رسائل الجاحظ، ص ٨٩-٩٠.

(٢) ذلك أنها ستل الحلاف الملحي بين عمر بن عبد العزيز والمعتزلة، فالعدل أو القول بالعدل من أعظم أصول المعتزلة، والجبر مضاد تمامًا لهذا الأصل، وقد تجاهل الجاحظ كل مشاكل عمر لسكان هذا الحلاف!

فيهما بدلوه، لكنهم في حدود ما تقدمه المصادر لم يفعلوا؛ وهذان الحوادث هما

أولاً مقتل غيلان الدمشقي وصاحبه صالح بن سويد على يد هشام بتهمة الخوض في القدر والوقوع في الأمور

وثانياً خروج زيد بن علي على هشام وما أدى إليه ذلك من مقتله سنة ١٢٢هـ، والمعروف -كما تقدم^(١)- أن زيد بن علي كان على صلة بوصل والمعتزلة وتم بينهما تأثير وتأثر

أما قصة غيلان وصاحبه صالح مع هشام وما انتهت إليه من قتلها وانتميل بهما فقد شُرحَتْ في التمهيد من هذا البحث بما يُخَيِّر عن الإعادة هنا، أما خروج زيد بن علي على هشام ثم مقتله فليس من المطلوب هنا الدخول في تفاصيل ذلك؛ لأنه قد يحيد بهما الفصل عن مرماه، ويمكن الرجوع إليه في مظهره^(٢)

لم نذكر الروايات التي رُوِيَتْ بشأن هذين الحوادث - حادث غيلان وزيد، ما يعيد إسهاماً إيجابياً من المعتزلة في أيٍّ منهما، مع أن المعتزلة وقتئذٍ كانوا كياناً بيّن المعالم، ذا وجود مؤثر بؤله للإدلاء بدلوه فيما يمحج به مجتمعه من تيارات

من المؤكد أن المعتزلة كانوا متعاطفين مع كلتا الحركتين حركة غيلان وحركة

(١) المعنى بلفظي عبد الجبار، ج ٢٠، القسم الثاني، ص ١٥٠

(٢) راجع الفصل الخاص بـ «الاتجاه الشيعي في فكر المعتزلة السياسي».

(٣) خرج زيد بن علي على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بالكوفة في سنة ١٢٢هـ، والذي حرك الثورة في نفس زيد هو ظلم هشام وسوء سيرته، ثم تعلّق والده على العراق برسوف بن عمر الطغفي، واضطهاده ريشاً والقصد إلى إبعاده، فالتفت كثير من أهل الكوفة حول زيد يسيرونه سرّاً حتى رأى أنه أصبح من القوة بالمكان الذي يبيت للثورة على ظلم الأمويين والانتصاف منهم، فخرج بالكوفة على يوسف بن عمر، لكن شيعته خفلوه في ساحة النحر واندهسوا عنه إلا قليلاً منهم ولم يلبس حزمة زيد أمام هذا الموقف المتحادث الذي ولعه كثير من شيعته، فقاتل بس معه -وهم قليل- جنود يوسف بن عمر قاتل المستنصب حتى أصابه سهم في مقتل فأسلم الروح. وقد كان استشهاد علي أصح الأقوال في سنة ١٢٢هـ وأول ١٢٢هـ للمريد من التفاصيل يراجع تاريخ الطبري ج ٨ أحداث عام ١٢٢-١٢١هـ ومناقب الطالبيين لأبي العرج الأصبهاني ١/ ١٣٣، ١٥١، والبدعيه والمناهج لابن كثير ٣٢٧/٩ ومن

ريد؛ لأن كليهما تعبير عن معاهيم يؤس بها المعتزلة ويدعون لها، وقد ظهرت روح التعاطف هذه واضحة في المولدات الاعترافية التي تدت ذلك، فهم يصورون غيلان شهيد كلمة الحق التي صدع بها في وجه سلطان جائر^(١) كما يدعون ريد ابن علي الإمام الشرعي الذي خرج على إمام باع متقلب لم تتكامل فيه عناصر الإمامة^(٢)

أما لماذا قعد المعتزلة عن بصرة هاتين الحركتين وبالأخص حركة ريد التي كانت تحتاج إلى التصير، فهذا هو ما يجب منه تفسير المعتزلة لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يجب تحققه لمشروعية الثورة على الإمام الجائر كما سبق ذكره، لقد قل غيلان كلمة دمع حياته ثمًا لها، فكيف يكون الحان لو تجاور الأمر حد القون إلى حد الفعل كما هو الشأن في ثورة ريد؟ لقد كان سيف هشام يقطر دمًا، وعماله يديرون ولاياتهم بيد من حديد، وكان الاشتراك في ثورة مسلحة ضربًا من المخاطرة ما لم يُرجح الحساب المضبوط جانب النصر على جانب الهزيمة فيها، وهو ما لم يتحقق في حكم هشام، فالعذر الذي يتمسح به للمعتزلة هو العذر نفسه الذي التمسوه هم للمصحاة والتعبير اللذين كموا عن معاوية ويريد وسي أمية المجرهم عن إزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطفام أهل الشام، وهي حالة الضرورة التي يعبر عنها قوله تعالى: ﴿لَا يَكُونُ أَفْكَ قَسَتْ إِلَّا وَمَعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)

انقضى عهد هشام يوفانه عام ١٢٥هـ ليخلعه على عرش بني أمية الوليد بن يزيد، وقد كان الوليد كما تصوّره كتب الأدب والتاريخ مستهترًا سلبت الخمر له وتملك نفسه حب الطرب والغناء، وهو الذي يقول عن نفسه

ولقد قضيت - وإن تجلجل لستى -	شيب على رهم الحما للثاني
من كاهيات كاللعمى ومناصف	وسراكب للصيد والنشوات
في لشبة نابئ الهوان وجوفهم	شم الأنوف جمجاج سافات ^(٣)

المراجع الحديثة الإمام ريد حياته وعصره، آراءه ونظمه للأستاذ محمد أبي وريد.

(١) الصلة والأمل، ص ١٧

(٢) المثنى، ج ٢٠ / القسم الثاني ص ١٢٩

وقد نُقِم أبو العرج الأصمهباني عنه في الجرم السابع من «الأغاني» صورةً قد يكون فيها شيء من المبالغة والتزديد، لكنها تمكن جدًّا من الحقيقة، وهي أنه لم يكن خبيعة على مستوى المسؤولية، مما أحفظ رعيته عليه وصرهم منه. يقول صاحب الأغاني: «لما أكثر الوليد بن يزيد التهلك واهمك في اللطات وشرب الحمر وأمرط في أمره وغيه، ملَّ الناس أيامه وكرهوه»^(١)

وقد وجد المعتزلة الظروف مواتية للتدخل وممارسة مبطلهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يتطلب من الثورة المسلحة على الإمام الجائر، وقد حثروا على ضلالتهم العسودة في يزيد بن الوليد المعروف بالنافس فاحتلوه إمامًا



المعتزلة ويزيد النافس والثورة على الوليد

اكتسبت للمعتزلة شروط الثورة بالمفهوم الذي يدعون إليه؛ فهم يشترطون أن يكون الحاكم الذي تتوجه ضده الثورة هاسقًا، وأن يوجد الإمام العادل الذي ينفذون له النية، ويهضمون معه، وأن يعلن على ظههم أن ثورتهم ستنتهي بالنصر وإزالة الإمام الجائر

أما الوليد فإن فسقه كما سبق كان حديث كل لسان، وأما الإمام الذي مايحه المعتزلة واعتقدوا عدالته فقد كان يريد بن الوليد، ولم ينضموا إليه إلا بعد أن رجحوا جانب النصر على جانب الهزيمة^(٢)

أما لماذا اعتقد المعتزلة عدالة يزيد النافس فهذا ما نجيب عنه المصادر الموثوقة، فالطبري يذكر أن يزيد كان قسويًا^(٣)، أي يذهب مذهب المعتزلة في القتل وأن العبد خائف أعماله الاختيارية ويحطو المسعودي خطوة أبعد حين يروي أن يزيد اعتنق أصول الاعتزال الخمسة^(٤)، فهو معتزلي أصيل إذن ورواية الجاحظ التي عرض فيها موقف عمرو بن عبيد من عمر بن عبد العزيز ويريد

(١) الأغاني ١٢/٧

(٢) الأغاني ٧٣/٧

(٣) عن إسماعيل أحمد أم ٨٣/٣

(٤) تاريخ الطبري ٤٦/٩

الناقص - وقد مر ذكر طرف منها - نؤكد هنا المصن، فعلمنا سأل رجل عمرو بن عبيد عن عمرو بن عبد العزيز صرف وجهه عن السائل، وعندما سأله عن يزيد الناقص^(١) قال «أو الكامل؟ قال بالعدل، وعمل بالعدل، وبدل نفسه وشري، وقتل ابن عمه في طاعة ربه، وكان نكالا لأهله، ونقص من أعطيانهم ما زادت الجبيرة، وأظهر البراءة من آباءه»^(٢) وتظهر هذه الرواية المروية لزيد الناقص عند متأخري المعتزلة أيضا، فالحقاصي عبد الجبار يروي عن شيوخه أنهم قالوا «إمامة يزيد بن الوليد الملقب بالناقص؛ لأنه كان يصمه من كان يصلح للإمامة وبإيمانه حقة من أهل الفضل، وذلك ظاهر فيما يقال من الأحبار يجب أن يقال به»^(٣)

هكذا اعتقد المعتزلة عدالة يزيد وقالوا بإمامته، ولم يكتفوا بهذا لموقف النظري، بل كانوا إيجابيين معه، فيذكر الشهرستاني أن عمرو بن عبيد كان «من دعة يزيد الناقص إمام بني أمية»^(٤) وهذا يعني أنه قام بدوره في الثورة وتأييد الناس على الوليد. كما يذكر المسعودي ما يفيد إسهاما إيجابيا من المعتزلة في ثورة يزيد، فهو يقول «وكان خروج يزيد بن الوليد بدعشق مع سابقة من المعتزلة وغيرهم من أهل داريا وابيرة من عوطة عشق على الوليد بن يزيد؛ لما ظهر من صفه، وشمل الناس من جؤره»^(٥)

وقد سجلت الثورة، فألقى يزيد الناقص خطبة تتسم بروح جديدة يمكن رؤيتها إلى النزعة الاعتزالية صند، فهو يقول فيها «أما والده ما خرجت أشرا ولا بطرا

(١) مروج الذهب ١٣٦/٦

(٢) قيل له الناقص؛ لأنه نقص من أعطيات الناس ما كان الوليد زاده لهم، وقيل بل إنه مروان بن محمد من فقال الناقص بن الوليد فالحب للثا (النظري ١٤٦/٩).

(٣) رسائل الجاحظ، من ٩٦-٩٧، وفكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي، من ١١٧ (مع اختلاف يسير في اللفاظ).

(٤) المصنف، ج ٢٠/ القسم الثاني من ١٥٠.

(٥) التسل والنسب ٣٠/١. وذلك رغم أن موسى عمرو هو العراق، وعما لا ينبغي إمكانية نشر أفكاره في الشام عن طريق المسافرين بين العراق والشام. أو إرسال رسال إلى الشام مثلا هنا، ويذكر الدكتور الشاذ أنه ليس نفعه ما ثبت صلة عمرو أو واصل بأية حركة سياسية إيجابية ولكن رواية الشهرستاني من عمرو تشير بوضوح إلى هذه الصلة. أما واصل فإن المصادر نصت عنه، ولكن الأرجح أنه كان على الأقل متعاظف مع حركة يزيد، وذلك انطلاقا من مبادئه (نشأة الفكر ١ ١٢٥).

ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك ولكنني خرجت غضباً لله ولرسوله ولدينه لما همت معالم الدين وأطعن نور أهل التقوى، وظهر الجبار العبد المستحل لكل حرمة، والراكب لكل بدعة، فخرجته إند تطبيق للأصل الخامس عند المعتزلة وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد تحقق شرط استعمال القوة هنا وهو الإمكان والقُدرة، وبعد أن يرسم «يريد» للرعية سياسته في خطبته تلك ويعلمهم بأنه سيعمل على سد حاجاتهم وإزالة مظالمهم وإجراء العطاء عليهم بانتظام، يقول «إنا أنا وهيت لكم بما قدت عليكم السمع والطاعة وحس المؤدرة، وإن أنا لم أوفّ فلكم أن تحلعوني وإلا أن تستيبوني، فإن بيت قبلتم مني»^(١) وهذه نعمة جديدة على آذان الرعية تحيي في نفوسهم ذكرى طان عليها الأمد في ذكرى الرشدنين، بعد أن كان الرعية يسمعون من خلفاء بني أمية من يقول «لا بأمرني أحد بقوى الله إلا صريت عقه»^(٢) إنا بهم الآن يسمعون الخليفة يدكرهم بحقهم الشرعي في استأثته أو مرله إن اتبع سبيل المفسدين، وهذا هو مدعب المعتزلة في قولهم إن الإمام العاسق ليس إماماً شرعياً وتجب على الرعية إزالته ما أمكهم ذلك، وهم مطانيبون بأن يسلكوا معه أولاً أخف الطرق وهي الصبح والاستابة، فإن أمكن رد الإمام إلى الصواب بالطريق الهل فلا داعي لركوب الصعب معه، وإن لم يمكن تعيين استعمال القوة ما استطاعوا إليها سبيلاً، وهو ما يعبه قول يزيد «إن أنا لم أوفّ فلكم أن تحلعوني وإلا أن تستيبوني» ثم يختم خطبته بما يؤكد هذه المعاني السابقة «أيها الناس، إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، إنما الطاعة طاعة الله، فمن أطاع الله فأطيعوه ما أطاع الله، فإننا عصي أو دى إلى معصية فهو أهل أن يعصى، ولا يدع بن يقاتل ويهان»^(٣)

وقد أثبت مسلمك يزيد بعد نجاح الثورة أنه كان معتزلاً عن عقيدة ولم يدع الاعتزال توصلاً إلى غاية معينة، حتى إذا بلغها بيده وراء ظهره، عبالإضافة إلى ما

(١) مروج الذهب ٢/٢٨٨

(٢) البداية والنهاية ١٠/١٣-١٤ وقد أوردت عدة مصادر أخرى هذه الخطبة باختلاف يسير انظر مثلاً ذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي، ص ١١٦، وزيود الأخبار، المجلد الثاني ٢٤٩/٥-٢٤٩/٥

(٣) الكاس لاين الأثير ٢١٥/٤ وقائل هذه العبارة هو عبد الملك بن مروان.

قدعته خطبته تلك من تأثره الفكري الظاهر بالمذهب تروي المصدر أنه لما دُعي لها أناس إلى لقاء وحملهم عليه، وقرب أصحاب خيلان^(١) وبعضُ انظر مما يتخذه موقفه في حمل الناس على الاعتزال من شواشب، فإن هذه الرواية تشير إلى استمراره في تمسكه بالمذهب وبصرته به، وقد كان من بين نصرائه التي تترجم عن مذهبه والتي افتتح بها ولايته عمله يوسف بن عمر النخعي عن ولاية العراق وعهد به لمصور بن جمهور، أما يوسف فكان -كما يقول ابن خُلكان منصورًا في عمله أحمق سيئ الحلق والسيرة، وكان مضرب المثل في التبع والحق، وهو المقصود بقولهم «أنه من أحمق ثلث»، فقد كان أنه وأحمق عربي أقرّ ومنه في دولة الإسلام^(٢) وسعني ألا يرغب المعترلة بمش هذه السيرة، فكان عمله تليقًا لهذا المطلق، ثم كانت تولية منصور بن جمهور وصيًا للأمور في مواسمها من وجهة نظر المعترلة، ويصف بعض المؤرخين منصورًا هذا بأنه كان أعرايًّا جلفًا^(٣)، لكنهم يقررون أنه أبلى بلاء حسنًا في الثورة على الوليد، ثم إنه -وهو هو الأهم- كان قديمًا يشترك مع المعترلة في آرائهم^(٤)، وهذا هو ما حدا بريد إلى الاستعانة به

صحيح أن منصور بن جمهور لم يستمر طويلًا على إمرة العراق، فقد عمله بريد بعد الله بن عمر بن عبد العزيز، لكن هذا العمل لم يكن لأسباب سياسية أو مذهبية، بل كان لأسباب إدارية؛ لأن الذي يبدو أن منصورًا كان قليل الخبرة بالإدارة؛ لأنه -كما تقدم وصفه- كان أعرايًّا جلفًا، وشؤون الإدارة تحتاج إلى مرونة وسعة أفق، ولهذا استبدل به بريد حينئذٍ الله بن عمر بن عبد العزيز، وقد قال له بريد حين ولّاه «إن أهل العراق يمينون إلى أهلك، فسر إليها فقد وليتها»^(٥) ثم تكلل أيام بريد بعد توليه الخلافة، فقد مارس الحكم رده ستة أشهر انتقل بعدها إلى داره (في ذي الحجة سنة ١٢٦هـ/٧٤٤م)

(١) البداية والنهاية ١١/١٣-١٤

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧

(٣) وفيات الأعيان ١٠٨/١٠٦

(٤) البداية والنهاية ١٤/١

(٥) الطبري ٢٨/٩، والبيان والنهاية ١٤/١٠

ولم تترك هذه الحدة القصيرة ليريد ولا للمعتزلة فرصة لتعميق جلور مذهبهم
وبشره بوسيلة أو بأخرى بين جمادير الرعية، ورغم قصر هذه الحدة فقد استطاع
يريد أن يقدم خلالها نموذجًا طيبًا للحاكم الشرعي كما يتصوره المعتزلة، حتى لقد
صرب بعنقه المثل فقيل: «الأنج والناقص أهلاً بي مروان» يعنون بالأنج
عمر بن عبد العزيز، وبالناقص يريد بن الوليد^(١)

وحاء بعد يريد أخوه إبراهيم بن الوليد، وقد كانت أيامه على قلنتها مضطربة،
واشد النزاع بينه وبين مروان بن محمد حتى اضطر أخيراً إلى خلع نفسه وتسليم
الأمر إلى مروان بعد شهور قليلة من ولايته، ولم يكن للمعتزلة دور يستحق الذكر
في ولاية إبراهيم، اللهم إلا ما يروى من أن القدرية -أو المعتزلة- هم الذين
حثوا يريد بن الوليد على البيعة لأخيه إبراهيم^(٢) ولم يؤثر عن إبراهيم نفسه
موقف محمد من الاعتزال يمكن أن يوصف بأنه معه أو ضده، ولعل الاضطراب
الذي تعطل حكمه جمعه بطرح الهموم الملحية جانباً، وينصرف لما هو أكثر
إلحاحاً من شؤون الحكم وتآلب الطامعين عليه

وهكذا سرعان ما تربع مروان على عرش بني أمية بعد أن كابد في سبيله



المعتزلة ومروان بن محمد

من الحقائق المسلم بها أنَّ مروان بن محمد تأدب على الجعد بن درهم،
وُسب إليه أحياناً، فقيل مروان الجعدي والمقرر -كما تقدم في التمهيد من
هذا البحث أن الجعد كان يذهب إلى التبره المطلق بله بالمعهوم الذي اتضح
بعد المعتزلة فيما بعد، كما أنه -ثبناً لهذا- كان يذهب إلى خلق القرآن، وسكر
صفة الكلام القديم بله تعالى، وقد قُتله خلد القسري على هذا القول، وكان
الجعد يذهب أيضاً إلى القدرية أي خلق الإنسان لأفعاله ومسؤولية عنها^(٣) وكان
هذه أقوال تبلورت فيما بعد على أيدي المعتزلة

(١) الطبري ٢٦/٩، والبتة والنهاية ١٤/١

(٢) البداية والنهاية ١٦/١٠

(٣) الطبري ١٣/٩

ونظراً لتأدب مروان على الجعد، وللالتقاء العكري بين الجعد والمعتزلة في كثير من أقوالهم، فقد نُسب مروان إلى الاعتزال، وعنه بعض الباحثين المحققين -مع يريد بن الوليد- من معتزلة بني أمية. يقول الدكتور أحمد أمين في سياق حديث عن الاعتزال: «واعترف من خلفاء بني أمية يريد بن الوليد ومروان بن محمد»^(١). ويرى آخرون أن القدونية أو المعتزلة «التقوا حول مروان بن محمد وتداولوا معه»^(٢).

هل كان مروان معتزلياً أو قدونيّاً؟ وهل كان للمعتزلة في حكمه دور يستحق اسمه؟

إن الذي يلفت النظر هنا هو الخصومة التي استحكمت بين مروان ويريد النعمان، والذي يبدو أن مروان نص على يريد استتاره دونه بالحكم، فراح يصمر من شأنه ويشير الروابع من حوله، ورغم ذلك فقد لا تشي هذه الخصومة باحتلامات متعينة، وقد لا تعني أكثر من تافس شخصي على السلطة، لا ينبغي الاستدلال منه على عهده مروان -ملهيّاً- ليُزيد

لكن الالاف للنظر حقاً هو تلك الرسالة التي كتبها مروان لنعمان بن يريد -أخي الوليد المقتول- إبان حكم يريد، يحرقه فيها على الأخذ بشار أخيه من يريد وأخوانه، ويعلّم أنه سيقف إلى جانبه بمن معه من الرجال الشجعان الذين أسكن الله طاعة قلوبهم، وأنه سيُسمر للقدونية إزده ويضربهم ببعه جارحاً وطاحاً، ثم يهيئ رسالته بعبارة «وما إيطاقي إلا لما أنتظر مما يأتيك عنك، فلا تبس من تارك بأخيك فإن الله جارك وكافيك»^(٣) إن هذه الرسالة البليغة الأهمية تعطي حق المراجعة للحكم القاتل باعتزالية مروان أو قدريته، فمروان يصرح فيها بأنه

(١) انظر التمهيد.

(٢) صبر للإسلام، ص ٢٩٩.

(٣) المعتزلة لرعيدي جبار الله، ص ١٦٤. والمعتزلة وشكك الحرية الإنسانية لمحمد عبادة، ص ١٧٤. وأيضاً «الحركات الصرية في الإسلام» لدكتور محمود إسماعيل، ص ١٤٦. حيث يذكر المؤلف أن المعتزلة «تجهوا في أحوال مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، فكان يصفهم وحاول الإصلاح جاء لكن المشكلات التي واجهته كانت أكبر من أن تقاوم».

سيدخل ضد «القلدية»^(١) حرباً ضارية حتى يستطيع أن يردهم عن مواقعهم ويأثر منهم لبعضهم

هذه الرسالة كتبها مروان قبل أن يستخلف، علما تمكن من خلع إبراهيم والاستيلاء على مقاليد السلطة لم يُدَّ أن المعتزلة أسهموا في ذلك بنصيب كما فعلوا مع يزيد الناقص ثم إن مروان لم يظهر منه بعد استخلافه ما يمكن أن يُعَدَّ تراجعاً عن موقفه السابق من القلدية، فلا هو قرَّبهم ولا أسد إليهم مصائب يمارسون من خلالها يعودهم المذهبي والسياسي بما يصحح أن يعتبر تقديراً من مروان للمعتزلة وتعميراً عن وقته بهم، بل إن بعض الباحثين يذهبون إلى أن المعتزلة كانوا أحد العناصر التي اشتركت في الدعوة الهاشمية التي قوّضت عرش الأمويين، وأن بعوث وأصل بن عطاء إلى الأندلس لم يكن الهدف منها ما يبدو ظاهرياً من الدعوة إلى الاعتزال، بل إن هذه البعوث كانت تنطوي على دعاية سياسية لصالح الحركة الناشئة^(٢)، وليس المقصود هنا تركية هذا الافتراض، وإن لهذه القضية مكانها من البحث في بداية الفصل التالي، بل المقصود أن المعتزلة لم يكرموا على ولاء لمروان، مما جعل البعض يحكم عليهم بأنهم كانوا في الجبهة المصادة التي كانت تعمل على الإطاحة بمروان والنظام الأموي كله

لذلك آخر يمكن أن يُرجَّح الحكم بأن مروان لم يكن معتزلياً، ولم يكن للمعتزلة في حكمه دور مذكور، هو أن رجال المعتزلة الذين جاؤوا بعد ذلك وأزعجوا للاعتزال كاسحاق والمحب والقاضي عبد الجبار - لم يسيروا إلى اعتبارية مروان، بل إنهم حقق ذلك، لم يحضوه دور عامة خلفاء بني أمية بروح من التعاطف قد تبيح القول بأنه كان يشاركهم بعض آرائهم، لقد اختلفت مواقفهم مثلاً من عمر بن عبد العزيز، بين التمجيد والتشديد والتوقف، كما أنهم أجمعوا على موالاته يزيد الناقص، أما مروان فلم يصعبوا معه هذا الصنيع، مما يرجح أنهم يهزحونه من دائرة المذهب

(١) انظر حن رسالة في الطبري ٢٨ / ٢٥

(٢) كثير ما ورد عند الأندلس لفظاً «القلدية» و«المعتزلة» بمعنى واحد. انظر مثلاً البغدادي في الفرق بين الفرق ٩٠، من ١١٤، ١٧٦

(٣) انظر مثلاً «المجاهدة للدارن بلات»، من ١٢٤٨ و«مادة معتزلة» في «المرآة المعروفة للإسلامية» بقلم سرج

بقيت مسألة قد تثير الجدل حول هذه القضية، وقد سبقت الإشارة إليها منذ قليل، تلك هي تأني مروان على الجعد، مع التقاء الجعد مع المعتزلة في كثير من قضايا المنهج، ولعل هذا ما جعل البعض يحكم بقدرة مروان، لكن الحق أن هذه النقطة لا تصلح أساساً لما يدعى له هؤلاء، فليس من الضروري أن يتبنى كل تلميذ آراء أستاذه، والواقع نفسه يشهد بذلك، فهذا وأصل بن عطاء كان تلميذاً للحسن البصري ثم اشق عليه واعتزل عنه، وهذا الأشعري - أقوى خصوم المعتزلة - كان تلميذاً لأبي علي الجبائي (من كبار معتزلة البصرة) ثم اختلف مع أستاذه وكون معبه الجديد المعروف . . وهكذا . . . وفلك لا يمي إبطان جوار نبي التلمذ لآراء الأستاذ، بل إنه يمي فقط إبطان ضرورة هذا النبي، وفي ضوء ما تقدم يمكن القول بأن سبة مروان إلى الجعد (مروان الجعدي) لا تعني أكثر من أن مروان هذا تلمذ على الجعد، أي إنها لا تعني - بالضرورة - اعتناقه لآراء الجعد

ومهما يكن فقد كانت اللمعة التي قضاها مروان في الحكم (من سنة ١٢٧هـ إلى ١٣٢هـ) حافلة بالتقلبات والاضطرابات، وقد شعلت دعوة آل البيت في تلك الفترة مشاعلاً ملحوظاً، وعلى الأخص في خراسان، مما حدا بصهر بن سيار والتي خراسان أن يكتب إلى مروان مستعرجاً

أرى بين الرماد ومهبط جمر
لأن النار بالصوفيين تُذَكَّر
فأخرج بأن يكون له خمر
وإن الحروب مبدؤها كلام
فقلت من التعجب لبت شعري
اليساط أمية أم سيات^{١١٢}

والحق أن بني أمية لم يكونوا ياء، فقد كانت عين مروان يقظة، وقاوم هذه الحركة الراسخة ما استطاع، لكنه كان يسبح ضد التيار، فحدثت قواء وألقى الراية أمام جندل العباسيين في فوصير بصعيد مصر

والتساؤلات التي تثيرها تلك الأحداث هي ماذا كان موقف المعتزلة مما أحاط بهم في غضون تلك الفترة المضطربة؟ هل انضموا للدعوة الجندبية بالفعل أو بالقول، أو كانوا حريصاً عليها؟ والفرص الثالث هل كانوا سيبين إردمها ورأوا أنها لا تعيهم ضرراً أو مفئاً؟

ثم بعد نجاح الدعوة وهيمنة الميسيين على مفاليد الحكم، ماذا كان موقفهم من المعتزة وموقف المعتزة منهم في المراحل الأولى من قيام الخلافة العباسية؟ إن الفصل التالي هو في صميمه محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات.

الفصل الثاني الممثلة والعلميون الأوائل (١٣٢ - ١٩٨ هـ / ٧٤٩ - ٨١٢ م)

أولاً: الدعوة العباسية:

إن التعبير باصطلاح «الدعوة العباسية» قبل قيام الخلافة العباسية فعلاً - تعبير فيه تساهل، إلا إذا روعي فيه المبدأ المحدود من الدعوة الدينية كما كانوا يسمون المراسمي البعيدة للدعوة؛ حدث أن الدعوة في بدايتها الأولى بدأت «علوية كيسانية»، حيث كانت تدار باسم «محمد بن الحنفية»، ثم بعد وفاته باسم أبيه «أبي هاشم عبد الله»، وكان العباسيون يعيشون في قريتهم «الحخيمة» بأرض الشام وادعين مسالمين ليس أمة، بصاً عن الشبهات

ثم حدث منعطف أساسي في سير الدعوة، وذلك حين أحسن أبو هاشم بدمر أجله - منصرفه عن دمشق بعد ريادة قام بها لسليمان بن عبد الملك سنة ٩٨ هـ - فتوجه إلى الحخيمة حيث التقى بعلي بن عبد الله بن عباس، فأقضى إليه بأسرار دعوته، وعهد إليه بها من بعده، فقد هذا ما تدرأ عن حقه وحق أسرته في الإمامة، وتحويلاً لها إلى الفرع العباسي

وكان علي بن عبد الله عازماً من شؤون السياسة، منصرفاً إلى العبادة، فلم تحظ به الدعوة بالاهتمام المناسب؛ ولذا فقد كان به «محمد أول عباسي يصطحب بأعباء الدعوة الجديدة اصطلاحاً حقيقياً

وهكذا انتقل «ميراث الكيسانية» - على حد تعبير بعض الباحثين - إلى بيت

العباس^(١)، وقد كان المنطق الظاهر للدعوة يقضي بأن تدار باسم هذا الوارث الجديد لمحمد بن علي^(٢)، لكن ما حدث كان غير ذلك؛ فقد أدبرت سترجه من محمد بن علي نفسه - تحت شعار جليل هو «الرضا من آل محمد» - وقد دلّ اختيار هذا الشعار على براعة سياسية وبعد نظر وخبرة بنفوس من يشجع إليهم هذا الشعار، فقد ضم كلب صفوف العلويين إلى الدعوة الجليلة، وكسب صفوف أنصارهم أيضاً، وهم كثير، خصوصاً بين أهل خراسان، المسرح العملي للدعوة، ثم بين الموالي عمومًا، وهم الذين عانوا كثيراً من عنصرية الأمويين وتعصبهم للدم العربي، وأخيراً فإن هذا الشعار قُصد به أيضاً تصليب الأمويين في حال اكتشاف أمر الدعوة؛ لأن ما سبق إلى طلي الأمويين حينئذ أن الدعاة علويون لا عباسيون؛ لأن العلويين طالما تطلّعوا إلى الخلافة قبل ذلك وماتوا في سبيلها^(٣).

وهكذا فإن هذا الشعار الذي رفعه محمد بن علي جذب إلى دعوته أنصار أسرة محمد بن النعمان، الذين كانوا على قدر بالغ من الأهمية - لا لكثرة عددهم بل لجودة تنظيمهم^(٤)، وكسب محمد بن علي بانضمام هؤلاء أسلوبيًا جيداً في الدعوة، هو الدعوة الشكرية لمجموعة من الدعاة يترؤون برؤي تجار هاديين، ويُجرون بما يريدون إلى الناس في أثناء تجاراتهم^(٥).

يمكن القول إذن إن الدعوة بعد أن كانت في مراحلها المبكرة علوية كيسانية أصبحت الآن «عاشمية» تدعو للرضا من آل محمد دون تحديد لنسب هذا الرضا أصولي أم عباسي؟ وبم تسفر الدعوة من وجهها العباسي الصريح إلا بعد أن بلغت غايتها، ووضعت نهاية للحكم الأموي.

وقد كانت المراكز الأساسية للدعوة تتمثل في الحُمَيْمَة، قرية العباسيين بالشام، وهي الرأس المدبّر للدعوة، ثم الكوفة بالعراق وبها شعبة علي، ثم خراسان، وهي المسرح العملي للدعوة. أما الكوفة فكانت نقطة الاتصال بين الحُمَيْمَة وخراسان^(٦).

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ٩/٢.

(٢) محمد علي محمد أحمد، الخلافة والدولة في العصر العباسي، ص ٣٤-٣٥.

(٣) ديفيد أوبيري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. عامر حسان، ص ١١٤.

(٤) د. أحمد شفيق، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ٣٠٣-٣١٠.

إن المدحول في تفصيلات الدعوة أمر خارج عن نطاق هذا البحث لكن تجدر الإشارة إلى أنه بعد وفاة محمد بن علي سنة ١٢٥هـ تحوّل المسؤولية إليه إبراهيم وفي عهد إبراهيم هذا استعلى أمر الدعوة بعد أن كان سراً ويكاد المؤرخون يتفقون على أن الدور العملي للدعوة بدأ في سنة ١٢٧هـ في حراسان برعاية أبي مسلم الحراساني ويطلق البعض على هذا الدور «العصر الثاني للدعوة العباسية»^(١) وهو المور الذي انتهت برؤاى العلامة الأموية وإعلان العلامة العباسية في سنة ١٣٢هـ، وذلك بعد أن استعلى أبو مسلم -بحيث ودهاء- بيرن الحمصية القصبية التي اشتعلت بين القبائل العربية في حراسان، فأكدف وأصرم لهيبتها، وشغل هؤلاء بأنفسهم عن أبي مسلم وما يدبر له، فاستطاع هذا أن يدخل مدينة «مرو» عاصمة حراسان، على حيلة من تلك الجيوش المتناحرة، ثم انتشرت جيوش العباسيين في العراق والشام وغيرها من الولايات الإسلامية لإخضاعها للحكم الجديد، ومطاردة ملول الأمويين.

ثانياً - المعتزلة والدعوة العباسية:

كان المرض السابق -على احتضاره الشديد- ضرورياً للتمهيد لمناقشة موقف المعتزلة من الدعوة العباسية، ومحاولة الوقوف على دور لهم -إيجابي أو سلبي في هذه الدعوة

إن الصعوبة الحقيقية هنا أن المصادر تكاد تصب صبّاً ثاقباً عن تناول هذا الجانب، ولا يجد الدارس معه إلا أمام افتراضات قد يرجح أحدها على الآخر، لكنه لا يستطيع أن يقطع برأى يعتمد على براهين تدعو إلى الاطمئنان التام

ومن المعيد هنا -استرجاع ما سبق ذكره عن العلاقة التي ربطت بين واصل وأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، فقد تقدّم أن أبا هاشم كان أمّياً لواصل، كما تبيّن من العرض السريع السابق لتطور الدعوة العباسية أو الهاشمية أن هذه الدعوة كانت تدور حول أبي هاشم قبل أن تنتقل إلى علي بن عبد الله وابنه محمد بوصية من أبي هاشم، فهل يمكن أن يستنتج من هذا أن واصلًا وأتباعه -وهم

(١) د حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ١٣/٢

الواقعية من المعتزلة- تأثروا بالدعوة السياسية لأبي هاشم هذا، وكانوا جيوداً لها، ثم لما تحولت الدعوة السياسية- إلى المرح العباسي تحول إليها ولاء هؤلاء وصاروا جيوداً عاملين في صموقها؟ هذا احتمال وارد، لكنه لا يمكن أن يصعد إلى مستوى الحقيقة التاريخية إلا إذا توفرت الأدلة القاطعة التي تدعاه، وهو ما لم يتحقق حتى الآن

هنا تلوح مسألة على جانب من الأهمية في هذا المقام، وطالما ناقشنا المحذثون، واتخذ بعضهم منها دليلاً على أن «واصلًا» وأتباعه كانوا بين الدعاة العباسيين المنتشرين في الأرض لتقويض الكيان الأموي، هذه المسألة هي بعوث واصل بن عطاء إلى الأمازيغ، وقد تردد ذكر هذه البعوث في بعض المصادر التي تتحدث عن المعتزلة، حيث تذكر أن «واصلًا» بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خرسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والחס بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية^(١)، لكن هذه المصادر لا تتحدث صراحة عن طبيعة هذه البعوث، بل تقتفي بأن تصف هؤلاء المبعوثين بأنهم «دعاة»، على أنه قد ترد بعض الإشارات التي ترجح أن هذه البعوث كانت ذات طابع فكري ملهي لا سياسي، فيذكر القاسمي عبد الجبار مثلاً أن الحفص بن سالم «بعث واصل إلى خرسان» دخل برمذ ولقي بها جهم بن صفوان، فناظره حتى أكرمه الحجة، وردّه إلى قول أهل الحق، فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى فوه الحبيث^(٢) - ويعني أبو القاسم البلخي حطوة أبعد إذ يصف هؤلاء الدعاة بأنهم يدعون إلى دين الله^(٣)

لكن قصيدة تتحدث بهذا الموضوع، رواها الجاحظ لأحد شعراء المعتزلة البارزين وهو صفوان الأميري، تستحق وقفة هنا، فقد اتخذ منها بعض الباحثين المحذثين دليلاً على أن بعوث واصل التي سبقت الإشارة إليها كانت ذات طابع سياسي، وتصل عن التبشير بالنظم الجديد، وقد نظم صفوان قصيدته ردًا على

(١) فضل الاعتراف وطبقات المعتزلة للقاسمي عبد الجبار، ص ١٢٢ والمتمه ولأهل اليمن المرتفعين،

ص ١٩ - ١٠ وذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي، ص ٦٧

(٢) فضل الاعتراف وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٢

(٣) ذكر المعتزلة، ص ٦٦

الشاعر فيشار إلى برده حين هجا وأصل بين عطاء، لكن القصيدة نكاد تكون مدحاً
حائلاً لواصل بين عطاء والمعتزلة، وتعرض خلالها صموان إلى «دعائه» وأصل في
بقاع الأرض، وأثنى عليهم، وحلّد سماتهم وما يحتارون به عثر سواهم، فهو
يقول عبد حديثه عن دعائه وأصل.

له خلف شعب الصين في كل لغة	إلى سوسها الأقصى وخلف اليراب
رجال دهاة لا يُفْلُ من بينهم	تهكّم جبار ولا كيد ساكر
إذا قال سرتوا في الشتاء تطاوعوا	ولن كان صيفاً لم يخف شهرناجر ^(١)
فأنجح سماعهم وألقب وننعم	وأورئ يفلج للمخاضم قاهر
وأواد أوص الله في كل بلدة	وموصع قنباها وحلم الشاجر

ويقول في مدح وأصل

تلقب بالفرّال ^(٢) واحد حمرة	فمن للميتامى والقبيل المكائرا
ومن لحرودي وأعر رافعي	وأعر مرجي وأعر حالي
وأمر بمعروف وتكاد منكسر	وتحصين بين الله من كل كالفر

إن المقام لا يتسع هنا لرواية القصيدة كلها ويمكن الرجوع إليها في مظاهرها^(٣)

لكن الذي تجدر ملاحظته هنا هو ذلك الاستنتاج الذي خرج به «نيرج» من قصيدة
صموان هذه، وهو أنه من المحتمل أن وأصلاً وتلاميذه اضطلموا بدور مباشر
في الدعوة العباسية^(٤) ويعلق «نيرج» على هذه القصيدة قائلاً «إن صموان
الأمصاري يحبراً أنه كان لواصل دعاء في كل بقاع العالم الإسلامي، ويصمم
صموان بأنهم مؤمنون متحمسون، ورهاد ورعون، امتدوا من الآخرين في
ملاحمتهم ومبهم»، ثم ينتهي «نيرج» إلى قوله «إن فترة هذا الشاط تترام
تماماً مع تلك الفترة التي بلغت فيها الدعوة العباسية ذروة احتدامها، وتعدت

(١) شهرناجر هو شهر اشتداد الحر

(٢) الفرّال لقب أطلق على وأصل، يجلسه في سوق الفرّالين ليعرف العميمات من النساء حتى يجعل
صدقة لهن.

(٣) البيان والتبيين للمصنف ج ١/ ص ٤١ ٤٢ وأب المعتزلة للذكور عبد الحكيم بليغ، ص ٣٧ وما
يسمى

(٤) See Nyberg, the article "Mu'awiz" in the Encyclopedia of Islam.

خلالها كل القوى التي كانت تعمل على تحطيم الأمويين، ومن المستحيل ألا يعتقد أنه كانت هناك صلة بين الطرفين.

وقد وافق «بيرج» على استنتاجه هذا بعضُ الباحثين، الآخرين من المستشرقين كالأستاذ «شارل بلات» الذي يذكر أن وراء دعاة وأصل أكثر من مذنب فلسفي أو ديني، ولعل وراءهم شائكا سياسيا يحتلظ بالدعوة العباسية^(١). كما تابع «بيرج» أيضًا في استنتاجه بعض الباحثين العرب^(٢).

لعله من الساهل لعلمي استخلاص هذه النتيجة من قصيدة كهذه ليس فيها ما يدعو إلى هذا الاستنتاج، فما ذكره الشاعر هو أن هؤلاء الدعاة قوم مؤهلون جيدًا، وأقوياء الصحة، يمحضون خصومهم، وقد صاروا بذلك موضع الثقة من الجمهور، وأهل الفتوى فيهم. إن هذه كلها أمور منجبة بحث لا علاقة لها بالسياسة، ويرجع هذا لتفسير ما يذكره الشاعر بعد ذلك عن وأصل من أنه رفق بالحجة البالغة التي يردُّ بها على الحوارج والرافضة والمرجئة، ويهدي بها للمعترضين، أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر، وذلك من دين الله مكر الكافرين.

وهناك استنتاج آخر من قصيدة سمعان السابقة، إن لم يتفق تمامًا مع استنتاج «بيرج» ومن تابعه، فإنه لا يختلف عنه كثيرًا، ومؤدَّى هذا الاستنتاج أن القصيدة تقيم برهانًا واضحًا على اتجاه المعتزلة إلى العمل السري المنظم، وأن هذا العمل السري كان يهدف إلى هاتين:

الأولى: تشييرة، تعمل على نشر الإسلام في تلك البقاع المتطرفة.

والثانية: سياسة هددها الدعوة لإمام من المعتزلة «وفق تنظيم محكم وسياسة مرسومة»^(٣).

فهذا الاستنتاج يتفق مع سابقه في أن للقصيدة معنى سياسيًا، لكنه يختلف عنه في أن هذا المعنى هو الدعوة لإمام من المعتزلة لا الدعوة لمصالح القضية العباسية.

(١) الجاحظ في البصائر وعداد لشارل بلات، ترجمه إبراهيم الكيلاني، ص ٢٤٨.

(٢) د. محمد حمادة، المعتزلة وشكله الحرية الإنسانية، ص ١٦٥.

(٣) الحركات السرية في الإسلام، للدكتور محمود إسماعيل، ص ١٢٢ وما بعدها.

أما الشق الأول الذي ذكره الباحث من هدف الدعوة الاعتزالية وهو العمل على نشر الإسلام فذلك شيء لا يمكن الاعتراض عليه، بل هو ما يفهم صراحةً مما تذكره المصادر في هذا الصدد، مع مراعاة أن المعتزلة كانوا يعملون على نشر الإسلام الاعتزالي بما يطوي عليه من القول بالأمور الحسنة^(١) لكن ما يعترض عليه بخصوص هذا الجانب هو سرية، فلم يكن المعتزلة بحاجة إلى التنظيمات السرية ليبشروا من خلالها بالإسلام، كما أن قصيدة صفوان تذكر لهؤلاء «الدعاة» ملامح معينة يُعترفون بها من سوءهم^(٢)، مما يرجح أنهم كانوا يمارسون دعوتهم علانية لا سرًا.

أما الشق الثاني من هدف الدعوة في رأي الباحث وهو العمل على تعيين إمام من المعتزلة- فهذا استنتاج لا تشير إليه المصادر التي تناولت بعوث واصل، كما لا تشير إليه قصيدة صفوان أيضًا، ومن ثم فإنه احتمال مستبعد ما لم تشهد له أدلة مؤقّقة.

والعجيب أن بعض الذين يرون أن المعتزلة كان لهم نشاط سياسي في أواخر الحكم الأموي -إما لحساب القضية العباسية وإما لحساب أنفسهم- يذهبون إلى أن المعتزلة كانوا يناصرون مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية^(٣)، و«مجهوا» في احتوائه قُذّان بملذّهم^(٤)، وهو رأي يبدو متناقضًا إلى حد كبير، فكيف يناصرون

(١) وقد سجلوا فعلًا في ذلك، ففي المصادر ما يدل على أن بلاد طنجة وما حولها تهاجرت في بلاد الجراف كذلك كان بها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أمثالهم قرطانية كانوا فراسين. أي من أتباع مدرسة واصل بن عطاء في الاعتزال (راجع ما كتبه في هذه النقطة المشرق الإيطالي فلبيو نعت عنوان بعوث في المعتزلة، منشور في كتاب «الثورات البوذية في الصحوة الإسلامية» ترجمه د عبد الرحمن بنوي، ص ١٩٧).

(٢) يقول صفوان في تحديد سمات الدعاة الواصلين

لراحم كمان الظفر فوق رؤوسهم	عقل من مسرورة في المنابر
وسبحانهم مسرورة في وجوههم	ولي المنشي حجابها وفوق الأياض
وفي لحي حجاب وحفاء شارب	وكور عقل شهب يهسي لثناهم

.. إلخ (للإمام والشيخ ٤١/١).

(٣) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ١٦٥

(٤) الحركات السرية في الإسلام، ص ١٤٠

آخر خلفاء الأمويين ويحتويونه، وفي الوقت نفسه يتآمرون ضده؟

إن الرأي الذي يبدو أكثر علمية وحدراً فيما يتعلق بهذه القضية -أي موقف المعتزلة من الدعوة العباسية- هو ما ذهب إليه المستشرق البريطاني «وات»، حيث يذكر أنه «من المحتمل أن المعتزلة كانوا يميلون إلى الحركة العباسية عندما بلغوا يعرفونها، مع أنه يبدو بعيد الاحتمال أنهم كانوا دعاة للأسرة الجديدة كما ذكر فيبيرج؛ وذلك بسبب الفروق بينهم وبين أبي مسلم. لكن تخمين فيبيرج لا يمكن رصده نهائياً حتى توضح بعض الأشعار العاصمة بصند واصل ودعائمه»^(١)

إن بعض الحقائق تقدم مريقاً من التصير لرأي «وات» هذا فتدأطف المعتزلة مع لحركة العباسية يمكن أن يرد إلى الحقيقة المعروفة من موقفهم انعدام من الحكومة لأمية، وهو موقف الإدانة وعدم الرضا، ويمكن أن يرد أيضاً إلى الحقيقة المعروفة الأخرى عن موقف الحركة العباسية من الموالي، فقد اعتدب عليهم إلى حد كبير، ووجدتهم بالإنصاف، وما كان الموالي يشكلون المصير العالبي بين أوائل المعتزلة -كواصل وعمرو- ولما كان موقف الأمويين في عمومته من الموالي موقفاً غير مصنف؛ فلا عجب أن يتعاطف المعتزلة مع تلك الحركة الجديدة التي أئمنوا من ورائها سيادة لروح الإسلام الحقيقية وهي روح المساواة، ويضاف إلى كل ذلك -كما سبق- تلك الصلة التي ربطت بين واصل وأبي هاشم، ثم ما كان من تارل أبي هاشم لعلي بن عبد الله، علعل المعتزلة وضموا ثمتهم وآمالهم فيمن جعله شيخهم أبو هاشم موهباً لذلك، وأخيراً فإن سد المعتزلة أي الرجال الذين اعتبرهم المعتزلة سلفاً لهم في المذهب، وضموا بهم إلى الخلفاء الراشدين الأربعة - هذا السد يحتوي على محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، صاحب الدعوة الجديدة أو أبي الخلفاء - على حد تعبير المعتزلة أنفسهم^(٢). وهذا يعني أن المعتزلة لم يكونوا في عدا مع أصل هذه الدعوة وهو محمد بن علي، فلم يكونوا في عدا إلا مع مرادي الدعوة ذاتها

هذه هي الأسباب التي تدعو إلى القول بأن المعتزلة تعاطفوا مع الدعوة العباسية

(١) M. W. The Political Attitudes of the Muz'ila.

(٢) المسية و لأمل لابن العرتسي، ص ١١ ١٢

أما الأسباب التي تدعو إلى ترجيح أن المعتزلة لم يشتركوا اشتراكاً عملياً في هذه الدعوة، فمن الممكن جمعها فيما يلي

١- تحدثت المصادر كثيراً عن دعوة العباسيين في أواخر الحكم الأموي، كأبي مسلم، وميسرة، ويكير بن ماهد، وأبي سلمة الحلال، ولم تشر صراحة إلى أحد من المعتزلة بهذا الخصوص، هذا مع أن المعتزلة كانوا أصحاب مكانة معترف بها في الإقناع والدعوة، وأصحاب منطق وبرهان فلو أنهم ضربوا في ميدان الدعوة العباسية بسهم لما أهلتهم المصادر المهمة بهذا الموضوع

٢- ثم إن الدعوة كانت تدعو إلى «الرضا من آل محمد» دون تحديد لشخص وهذا الشعار -عنى الرضى من إفراته- لا يتفق المعتزلة لموضوعه فالذي يبدو أن المعتزلة لم يريدوا التورط المباشر في تلك الدعوة حتى يعرفوا بالتعليق من يكون هذا الرضا؟ هل هو إمام تنطبق عليه الشروط التي وضعوها للإمام الشرعي العادل أو لا^(١) أو بتعبير آخر هل هو من «أهل العدل والتوحيد».

٣- هذا بالإضافة إلى أن أول الخلفاء العباسيين -أبا العباس السفاح- لم يكتفِ أنه استعان بأحد من المعتزلة أو كان لبعضهم في بلاطه مكانة كما سيحدث بعد ذلك عند بعض الخلفاء العباسيين الآخرين، ولو كانوا دعاة له لما غفل عن مكافأة بعضهم بتقريبه منه وإسعاد بعض المصائب إليه كما فعل مع دعاته المعروفين

فهذه هي الأسباب التي تدعو إلى القول بأن المعتزلة لم يشاركوا عملياً في الدعوة الجبيلة، مع تكرار ما سبق ذكره من أنهم لم ينفروا عائقاً دونها، بل الأرجح أنهم تعاطفوا معها وأملوا في مفيدتها خيراً

وبعد هذه المناقشة لموقف المعتزلة من الدعوة العباسية تصبح رداً على الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ «نيبرج» في قوله «إن كل شيء يسلم إلى الاعتقاد بأن المسبب الكلامي لواصل وأوائل المعتزلة يمثل الملعب الكلامي الرسمي للحركة العباسية»^(٢) إذ كيف يصح ذلك دون أن يسهم المعتزلة عملياً فيصرة العباسيين

(١) تراجع ما سبق ذكره من شروط لإمام عند المعتزلة في الفصل الثالث من الباب الأول.

(٢) the article "Mu'tazila" in the Encyclopedia of Islam.

قبل قيام خلافتهم ثم -بعد قيام الخلافة- كيف لا نجد للمعتزلة مكاناً واضحاً عند الخلفاء الأول رغم أن مذهبهم هو المذهب الرسمي للحركة العباسية كما يرى فيرج^{٢١}



ثالثاً: المعتزلة وأوائل العباسيين:

لما أصبح الحكم العباسي واقعاً بعد أن كان أملاً، وجاء إلى كرسي الخلافة أول خليفة عباسي هو أبو العباس السفاح، لم نجد للمعتزلة في عهده ذكراً، ولم يعرف أنهم وقفوا إلى جانب قولاً أو فعلاً، فما تفسير ذلك؟

الراجح أن المعتزلة كانوا يؤمنون خبراً في الحكومة العباسية، ويتوقعون بتقويتها إرساء للمعاهيم الإسلامية الصحيحة من عدالة وبراهمة ومساواة. ويدور أنهم لم يجدوا تمثيلاً لهذه المعاهيم في شخصية السفاح، فقد اتسم عهد هذا الحبيمة بالإفراط في إزاقة الدماء، والقتل على الشبهات، وعدم السماح لصوت أن يعلو بقدر أو تصحيح، وهي السمات بها التي أبغضها المعتزلة في حكم سي أمية وصابوهم من أجله العناء، لقد تهاوت آمال المعتزلة إذن في «الرجاء من آل محمد»، ولم يكن أبو العباس السفاح عد المعتزلة بالحاكم الذي يرقى حكمه ولا بد لها أن تسأل لماذا لم يقف المعتزلة في وجهه معترضين ثائرين كما يقضي مذهبهم في الثورة على الإمام الجائر؟

لقد سلعت أمثلة لهذه الحالة في حكم الأمويين فقد المعتزلة حيالها من الثورة؛ لأنهم لم يملكوا أميائاً من فوق يُعْتَدُّ بها ثعلب جانب الظفر، ومن إمام عادل يعقلون له ويقود ثورتهم لإزالة الإمام الجائر وهو الموقف نفسه بالنسبة إلى السفاح، فقد كان العباسيون عند في مركز القوة والعلية، أنصارهم كثيرون، يكادون يسهون بالذين يحوم الشبهات من حولهم وإن لم يقتروا ما يندون به؟ والذي يُستأس به في هذا المقام أن المعتزلة عند وجدوا الفرصة سانحة للثورة بعد ذلك -في عهد المنصور- وعثروا على الإمام الذي يثقون به، عقدوا له وثاروا معه، كما سيأتي ذكره بعد قليل.

من هنا يتضح أن موقف المعتزلة من السصح موقف سلبي، علم يؤيدوه لأنه لم

يمثل الإمام الشرعي المودجي من وجهة نظرهم، ولم يثوروا عليه لعجز
وصائلهم

ولكن، هل استمر هذا الموقف عند المعتزلة بالنسبة إلى الحقيقة المنصورة؟
إنه من المناسب أن نقدم بين يدي الإجابة عن هذا السؤال بعض الحقائق
أولها- أن عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ) شيخ المعتزلة بعد واصل كانت تربط
بيمه وبين المنصور صداقة وطيلة بدأت قبل خلافة المنصور واستمرت بعد
خلافته^(١)، وكان المنصور يبالغ في تعظيم عمرو^(٢)، ويستزيره ويستصحه^(٣)، ولم
يكن عمرو يجعل بالصبيحة على صديقه، وكان لنصائح عمرو صدها في نفس
المنصور على الرغم من أن القسوة كانت تشوبها أحياناً. فمثال ذلك ما يرويه
صاحب حيون الأعيان^(٤) فقال أي عمرو- للمنصور إن الله أعطاك الدنيا بأسرها
فاشتر بعصك ببعضها، وذكر ليلة تمخض عن يوم لا ليلة يعلمه، فوجم أبو جعفر
من قوله، فقال له الريح يا عمرو غصت أمير المؤمنين فقال عمرو إن هذا
ضيقك عشرين سنة لم ير لك عليه أن يصحك يوماً واحداً، وما عمل و... بانث
بشيء من كتاب الله ولا سنة نبيه، قال أبو جعفر فما أصبح؟ قد قلت لك
خاتمي في يدك، فعمال وأصحابك فاكمني، قال عمرو ادعها بعديك تشح أنفسا
بعونك، يابك ألف مظلة اردد بها شيئاً تعلم أنك صادق^(٥)، هذه النصيحة
تتضمن بوضوح أن المنصور ظالم، وأنه متين كع من ظلمه قَدَّم المعتزلة عوهم
له، والجدير بالتسجيل أن المنصور لم يكن يفتق بعمره رغم ما كان يسره
ما لا يحتمله الحلفاء عادة، فقد روى ابن خلكان أن المنصور أمر لعمره بعشرة

(١) حيون الأخبار لابن قتيبة الجزء الثاني من المجلد الأول، ص ١٢٠٩ وميات الأعيان لابن خلكان
١٣٠/٣ ترجمه عمرو بن عبيد

(٢) الصبة والأمل، ص ٢٤

(٣) وميات الأعيان ١٢٠/٣

(٤) حيون الأخبار لابن قتيبة الجزء السادس من المجلد الثاني، ص ٢٢٧، كما يروي القاضي عبد الجبار
بصف من مواضع عمرو للمنصور في مواقف مختلفة، وهي تلوح حول المعنى نفسه الذي يتروى في روايه
ابن قتيبة انظر الفصل الاعتزالي، ص ٢٦٤ وما بعدها والريح المذكور في نفس ابن قتيبة هو الريح من
يوس، صاحب المنصور

آلاف درهم، فأبى عمرو أن يأخذها قائلاً: لا حاجة لي فيها، فأقسم المنصور عليه أن يأخذها، فأقسم عمرو ألا يأخذها، وكان المهدي حاضراً، فقال مستكراً: يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت! عالتت عمرو إلى المنصور وقال من هذا الغثي؟ فقال المنصور: هو ولي العهد أبي المهدي، فقال أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو من لبس الأبرار وسميته باسم ما استحقه، وعهدت له أمراً أمتنع ما يكون به أشغل ما يكون عنه! ثم التفت عمرو إلى المهدي فقال: نعم يا ابن أخي، إذا حلف أبوك أحسنه عمك؛ لأن أبأك أقوى على الكمارات من عمك، فقال له المنصور: هل من حاجة؟ قال: لا تبعث إليّ حتى آتيك، قال: إدد لا تلقاني، قال: هي حاجتي، ومضى^(١)!

والمنصور هو الذي قال في عمرو -تعبيراً عن اقتنائه بشخصه- تلك القول التي دبت مثلاً

كلكم يطلب سبيد خير عمرو بن هبيل^(٢)
فهذا يعبر عن طبيعة الصلة التي ربطت بين المنصور وعمرو، وما اتسمت به هذه الصلة من حمق وصدق وجرأة من جانب عمرو يثقلها المنصور بتسامع ظاهر ثانيها أن ثورة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن العلوي ضد المنصور استطاعت أن تصم إلى صمولها أصداً من بين المعتزلة^(٣) وقد كانت البصرة موطناً لهذه الثورة قادها إبراهيم ماصرة لثورة أخيه محمد المصن الركية بالبحار^(٤). وقد بدأت بوادر الثورة باختفاء محمد وإبراهيم مما أثار قلق المنصور، فبعث إلى والدهم هبيل الله بن الحسن كتاباً سنة ١٣٩هـ يسأله عهده، فأنكر هنا عهده بالمكان الذي لجأ إليه^(٥). والمهم أن المنصور عمل على

(١) ونيات لأبيان ١٣٠/٣

(٢) المصدر السابق ١٣٢/٣

(٣) يذكر أبو القاسم البلخي أسماء طائفة من المعتزلة الذين خرجوا مع إبراهيم منهم بشير الرضائي، وإبراهيم بن ميمون المشيقي، وحيد الله بن خالد التجلبي، وحاسم بن حبيب الله بن حاسم بن صبر بن الخطاب، وهارون بن سعيد التجلبي وغيرهم (ذكر المعتزلة ص ١١٧ وما بعدها).

(٤) د محمد حسني محمد أحمد، الخلافة والنبوة في العصر العباسي، ص ٤٧.

(٥) الخطب القوي ٢٧/٣

إخراج الأحرار من صحابتهما، وقضى أولاً على «النفس الركيّة» ثم بحث بجيوشه إلى العراق فأخمدت ثورة «إبراهيم» بعد أن اتسع منادها، واستطاعت أن تُخضع البصرة والأهواز وفارس وغيرها من بلاد السواد. يقول «الأسخري» في حديثه عن ثورة إبراهيم وإسهام المعتزلة فيها: «خرج بعد محمد بن عبد الله أخوه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب بالبصرة، فعلم عليها وعلى الأهواز وعلى فارس وأكثر السواد، وشخص من البصرة في المعتزلة وغيرهم من الرنديّة يرهق محاربة المنصور ومعه عيسى بن زيد بن علي، فبعث إليه أبو جعفر (المنصور) يعيسى بن موسى، وسعيد بن سلم، فحاربهما إبراهيم حتى قتل، وقتلت المعتزلة بين يديه»^(١) ويذكر «عبد القاهر البغدادي» أن إبراهيم بن عبد الله ابن الحسن «هرّ» (بشير الرّحّل)^(٢) وأتباعه من المعتزلة، وضموا له البصرة على حمد المنصور، فلما التقى الجمعان بياضخري - وهي على ستة عشر فرسًا من الكوفة - قتل إبراهيم وانهرمت المعتزلة عنه ولحقه شومهم»^(٣) وقد ذكر القاضي عبد الجبار أيضًا خروج «بشير الرّحّل» وغيره من المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بما لا يحرج في مضمونه عما تقدم^(٤).

فهذه حقيقة أخرى تؤكد أن بعض المعتزلة خرجوا على أبي جعفر المنصور ولم يرتضوا حكمه

فالثّما لم يثبت أن عمرو بن عبيد شارك في ثورة إبراهيم ضد المنصور، أو حتى غيره على أن يشارك فيها، بل إن ما تزويه بعض المصادر بهذا الصدد يؤكد أن المنصور كان يأمن جناب عمرو إلى الحد الذي جعله يسأله المشورة في بعض الأمور ذات الأهمية الخاصة في مسار الثورة^(٥)، فقد روى ابن خلكان أن

(١) مقالات لإسحاق ١٥٠/٦

(٢) «بشير الرّحاله» أحد رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة وهي طبقة واصل وعمرو، وسمي «رحاله» لأنه كان به في كل سنة رحلة في حج أو غزاة (فضل الأئمة وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧). وقد ورد الاسم مرة في «سيرة البغدادي» بهذه الصورة (بشير من الرحالة) وصحته ما تقدم.

(٣) «الفرق» بين الفرق: شظية محمد محيي الدين عبد الحميد، ص ٢٤١

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧ وانظر أيضًا «ذكر المعتزلة للبغدي»، ص ١١٧ و«تكملة والأمل» لأبي المرتضى، ص ٢٤

(٥) وما يلق على ثقة المنصور في عمرو بن عبد ما يرويه أبو القاسم البغدي عن المنصور من قوله «ما

محمد بن عبد الله بن الحسن لما أعلن ثورته على المنصور وقِيم البصرة ثم خرج منها أقبل المنصور مسرعاً يريد البصرة سنة ١٤٢هـ، فخرج للقائه عمرو بن عبيد في جماعة، قال المنصور لعمرو: يا أبا عثمان هل بالبصرة أحد سعادته على عمرو؟ فأجابه عمرو بالتي، فانصرف المنصور ولم يدخل البصرة^(١) أما إذا سمع المنصور أحدًا يشككه في نوابه عمرو، ويذكر له احتمال انشقاقه عنه، فإنه كان يستبعد ذلك بشدة^(٢) ويؤيد هذا كله ما يذكره الشهرستاني عن عمرو بن عبيد من أنه «والى المنصور وقال بإمامته»^(٣) والشهرستاني لا يكتفي -طبقاً لهذا النص- بأن يبرئ عمرو من اشتراكه في ثورة عبد المنصور، بل إنه يذهب إلى موالاته عمرو له.

هذه حقائق تقدمها المصادر في المعترلة في عهد المنصور، والمستحب هنا محاولة استخلاص النتائج المناسبة من هذه الحقائق.

أما موقف عمرو بن عبيد من المنصور فقد اختلف آراء الباحثين المحدثين حوله، فالدكتور أحمد أمين -مثلاً- يرى أن عمرو بن عبيد كان «لا يميل إلى العباسيين، ويجهتد في الهرب من أبي جعفر المنصور، وهو ينقاد أبا جعفر ويعد مظلماً»، ويستج أن عمرو بن عبيد «كان أميل لمحمد بن عبد الله بن الحسن من المنصور»^(٤).

أما الأستاذ «رهدي جار الله» فيرى أن المعترلة أخذوا يرفعون رؤوسهم في حكم المنصور لأن «عمرو بن عبيد كان صديقاً للمنصور قبل أن تنتهي الخلاف إليه، وكان المنصور يحترمه ويخضع لرهده فلا بدح أن رأيا المعترلة في رمته يتقوون قليلاً ويهفون»، وهو يتساءل كيف بثور المعترلة على المنصور -أي

* خرجت المعترلة حتى مات عمرو بن عبيد (ذكر المعترلة، ص ١١٠). وقد توفي عمرو في سنة ١٤٤هـ وكانت معركة المنصور مع إبراهيم في سنة ١٤٥هـ.

(١) وبيان لأحيان ١٣٠/٢

(٢) النبى و لأمل، ص ٢٤

(٣) الطلل والنحل ٣٠/١

(٤) عسى الإسلام ٨٢/٣-٨٤

مع إبراهيم بن عبد الله - وقد كان شيخهم عمرو بن عبيد من أصدقائه وأنصاره^(١) الذي يدعو في تحليل موقف عمرو من المنصور - أنه كان على صلة شخصية لا منهجية بالمنصور. وقد كان عمرو بن عبيد رجلاً مثيباً (ليسان الخلقي)، أصيل الطبع، فلم يكن على استعداد للتنازل عن سلوكه المدعي إرضاء لصدقة الشخصية بينه وبين المنصور، وبعل غير ما يترجم عن أخلاق عمرو هو ذلك الوصف المعجب الذي خدعه عليه أستاذة الحسن البصري حين سأله رجل عن رأيهِ في عمرو بن عبيد، فقال: «لقد سألت عن رجل كان الصلابة أقيته، وكان الأبياء ريت، إن قام بأمر قدم به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه ببطن، ولا باطناً أشبه بظاهر منه^(٢)». والذي يضيء على هذا الوصف مريئاً من القيمة هو صدوره من الحسن البصري، ذلك الرجل الذي يرون كلماته، وبمى ما يقول هذا، وقد استطاع عمرو أن يجمع بين إخلاصه لمنهجه وإخلاصه لصدقاته جمعاً موفقاً. فهو ينفذ المنصور ويعظه، ويعر به برؤ المظالم وتحليل الحقائق، وفي هذا رعاية لأصول منهجه الذي يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدريس من أحب الوسائل إلى أنقلها، ثم إن قمرًا كان يتحاشى الاشتراك في الثورة على المنصور أو حتى مجرد تشجيع الثائرين عليه، وهذا إخلاص منه لصدقه، خصوصاً أنه وجد فيه مستلصاً، وللصبيحة عنه موصفاً، وقد أعراه هذا بالقبضة به، دون التطلع إلى أساليب الصراع المعوي التي وجد فيها سدوحة على أن المؤكدة أنه لو تعارضت الصداقة مع المنهج لضحي عمرو بالصداقة في سبيل المنهج، لكنه لم يجد تعارضاً إذ استطاع أن يلبى صوت المنهج والصدقة معاً.

فلا يمكن أن تعثر مواضع عمرو للمنصور - كما ذهب الدكتور أحمد أمين - على أنها تعبير عن نفور عمرو من المنصور أو كراهيته له، أو تفضيله للنفس الركية عليه، لكنها تفسر على أنها تلبية من عمرو لنداء ديني ومنهجي، ولو كان

(١) الميزة من ٦٠

(٢) ولدت الأمان ١٣٠ / ٣

الأمر أمر معروف أو عداة لم امتنع هذا التقدير العميق من المنصور لعمرو حتى بعد وفاته، فقد رثاه ميتاً - كما مدحه حياً - بآيات تتم من عنق المجبة والتقدير
 صلّى الله عليك من مشوسد لبساً سرور به هللى سمران^(١)
 قبراً تفضى مؤناً مشحناً صدق الإله ودان بالمسمران
 ولو أنّ هذا الشعر أيقن صالحاً أيقن لنا حمراً أبا عثمان^(٢)
 هلّى أنه لا يصح القول بأن المعتزلة أدخلوا يرفعون رؤوسهم في عهد المنصور - كما يرى الأستاذ جدر الله -؛ لأن هذا الحكم يستد على موقف خاص بين المنصور وعمرو، ولا يمكن تعميمه ما لم يثبت أن المعتزلة كان لهم دور فعلي في خلافة المنصور، والحق أن الذي ثبت هو عكس ذلك؛ إذ قد انضم الكثير من المعتزلة إلى ثورة إبراهيم في محاولة لإسقاط حكم المنصور، وهو ما دعا الباحث إلى أن يتساءل عن تبرير ذلك مع أن عمرو بن عبيد - شيخ المعتزلة - كان يوالي المنصور.

إن هذا يتطلب الآن محاولة تبرير اشتراك بعض المعتزلة في ثورة إبراهيم
 الحق أنه يبدو أن كثيراً من المعتزلة لم يكرهوا إراهم من المنصور، فقد سلك المنصور سلك سلفه أبي العباس السفاح في هدم الميالة بالدماء، والتسرع إلى كبح جماح المعارضة بصورة قاسية غليظة تصطدم بشرط «العزل» الذي يركز عليه المعتزلة كثيراً في حديثهم عن شروط الإمام الشرعي، وقد ورد في المصادر ما يقوئ هذا الاستنتاج فقد استندى المنصور بشير الرضائي وهو من رؤوس المعتزلة الذين اشتركوا بعد ذلك في ثورة إبراهيم - استدعاءً بَعْدَ كنه لعد لله بن الحسن، وأمره بدخول بيت فدخذه، فراحه مظهر عبد الله وهو مقتول، سقط مغشياً عليه، فلما أفاق أعطى ابنه عهده أن ينتقم من ظلم المنصور^(٣)، وقد روي عن بشير هذا أنه قال: «إني لأجد في نفسي حراً لا يُدبّعه إلا برد المنل أو حر السن»^(٤)

(١) حران - كما يقول ابن خلكان ١٣٢/٣ - موضح بين مكة والبصرة هلّى لئلى من مكة
 (٢) عيون الأخبار، الجزء الثاني من المجلد الأول، ص ١٢٠٩ وابن خلكان ١٣٢/٣ ومصل الاعتزال وطبقات المعتزلة للفاخر عبد الجبار، ص ٢٢٩
 (٣) نفس الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٦
 (٤) الياء والتسعين ١٢٨٧/١ ومصل الاعتزال، ص ٢٢٦

ولا شك أن موقف بشير يعكس مواقف المعتزلة الآخرين الذين اتبعوه وانصروا تحت لواء إبراهيم، فهذا أحد دوافع اشتراك هؤلاء في الخروج على المنصور والدافع الثاني أنهم وجدوا الإمام العدل الذي يرويه أهلنا تتحمل مسؤولية الحكم، فمقلدوا له البيعة وانصروا تحت لوائه. وهذا الإمام من وجهة نظرهم هو إبراهيم بن عبد الله بن الحسن.

ثم إن الدافع الثالث هو إحساس المعتزلة بأن جبهة الثورة تشكل قوة يؤبه بها وتستطيع أن تحقق ما فارت من أجله، وهو إسقاط الإمام الجائر، مهم في هذا لا يثرون ثورة هرجاء تُعدُّ ضرباً من المخاطرة بالأنفس، بل يثرون ثورة معصوية ومحطاً لها، ورغم أن الثورة انتهت بالفشل فإن حسابات المعتزلة كان لها ما يبررها فالمعروف أن ثورة إبراهيم أحررت بغداداً مبدئياً، واستطاعت أن تُخضع علة بلاد، وأقضت مضاجع المنصور، وجسّمت كثيراً من العداء في سبيل القضاء عليها.

هذه هي أهم الدوافع وراء اشتراك طائفة من المعتزلة في ثورة إبراهيم، ويذكر بعض الباحثين أنه قد يكون الدافع أن المشتركين فيها كانوا من مشيخة المعتزلة^(١). لكن من الواجب أخذ هذا الدافع بشيء من التحفظ؛ لأن الاتجاه السلمي عند المعتزلة لم تنضج معاً إلا في أوائل القرن الثالث الهجري مثلاً في مدرسة بغداد الاعتزالية التي أنشأها «بشر بن المعتز»، ثم إن الواضح أن الاتجاه العام عند المعتزلة بشعبيتهم هو إدانة حكم المنصور، وقد ظهر هذا الاتجاه حتى بين المتأخرين منهم من غير البغدديين؛ فالقاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥هـ/١٠٢٥م - وهو يمثل في تفكيره مدرسة البصرة التي تقرب كثيراً من الاتجاه السلمي - يرى أنه قد ثبتت إمامة محمد بن عبد الله وإبراهيم عليهما السلام؛ لأنه قد ثبت في جملة من يصح بيعته إقامة الإمام، خصوصاً إبراهيم، فإن عامة أصحابه كانوا من المعتزلة^(٢)، ومعنى هذا أن ثورة إبراهيم وأخيه حظيت بتأييد المعتزلة عموماً، باستثناء بعض المواقف الخاصة التي يمثلها

(١) المعتزلة لزمني جاد الله، ص ١٦٠.

(٢) المغيرة ج ١٠/ القسم الثاني ص ١٤٩.

عمرو بن عبيد، وقد كان هذا التأييد «الاحترازي» لتلك الثورة نتيجة للمواقع التي سبق ذكرها

ولعل هذا التقدير يكفي لإعطاء صورة أساسية عن المعتزلة في عهد المنصور وطبيعة العلاقة التي ربطت بين الجانبين، ولاء أو عداوة

وليس من الضروري الوقوف على الدور التمهيلي للمعتزلة في عهد الخلفاء التاليين للمنصور حتى المأمون؛ وهم المهدي، والمهاضي، والرشيد، والأمير؛ ذلك أن هناك ملامح عامة يتصف بها تاريخ المعتزلة في تلك الفترة، ولا تختلف إلا في قليل من التفاصيل.

١ لم يجد المعتزلة لدى خلفاء هذه الحقبة تشجيعاً على المستوى العلني، بمعنى أنه لم يحتض واحد من الخلفاء السالف ذكرهم مذهب الاحتزال أو يناصره بالقول أو بالفعل، أما الذي كان يحدث أحياناً فهو تشجيع على المستوى العرسي، أي إنه تشجيع لا يعكس مصرةً للمذهب الذي يعتنقه الشخص، وإنما يعكس حاجة عارضة لدى الخليفة للاستفادة من هذا الشخص في موقف معين، وشهد على ذلك ما يروى في بعض المصادر من أن ملك السد كتب إلى الرشيد «إني رئيس قوم لا يتبعون، يقتلون الرجل ويعذبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من ذلك عوجه إلي من أناظره، فإن كان الحق معي أتبعك، وإن كان معي تبعني». وقد أرسل إليه الرشيد أحد الفقهاء، فلم يستطع أن يجيب عن بعض الأسئلة، معتذراً عن بعضه بأنها من مسائل علم الكلام وهو يفتقر، فأمر الملك الفقيه بالانصراف، وكتب إلى الرشيد بما حدث، وبأنه نحق الآن من جهل المسلمين وتقليدهم وقهرهم بالسيف، فثارت ثورة الرشيد وصاح عاصياً: أت لهذا الدين من يدعي عنه؟! فأشاروا عليه بمعتز بن عبيد السمعي، أحد كبار المعتزلة ومن رجال الطبقة السادسة منهم، فأوقفه الرشيد في هذا الأمر^(١) ويروي أن محوث الرشيد كان «أباً خلية»، وهو معتزلي أيّاً من طيعة معتز^(٢) ولا يهم هنا الاسترسال مع الرواية حيث تذكر أن بعض المحيطين بالملك خدموا

(١) النية والأمل، ص ٢١ ٢٢

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤

أن يعتصموا أمام المبعوث المعتبري معثوا إليه من صن له السم، إنما الذي بهم هو ما تشير إليه الرواية من أن الرشيد كان يلجأ إلى من يرى ضرورة اللجوء إليه لعلاج الموقف، دون نظر إلى انتمائه المذهبي.

وهذه النظرة مبسطة تصدق على الخليفة المهدي والد الرشيد، يقول الأستاذ أبو هريرة عن المهدي إنه تشجع المعتزلة وغيرهم للرد على الرادقة، وأغلبهم بالحجة وكشف شبهاتهم ووضح غللاتهم، فمضوا في ذلك غير واثقين^(١)، إن التحفظ الوحيد على هذا الحكم أن تشجيع المهدي للمعتزلة لم يكن ملهياً، بل لتحقيق غاية ملحة هي إسعاد الشكاكين وأهل الأهواء؛ ولهذا فإنه يشجع المعتزلة وتشجع غيرهم أيضاً، والمعروف عن المهدي شلته على الرادقة^(٢) ونسكه بالإسلام المحافظ، ومن هنا فإنه لا يسمح أن تحتل معايمه عن الإسلام من أي مصدر، اهتزازاً كان أم غيره.

٢- لم يتعرض المعتزلة كذلك من خفاء هذه الحجة لاضطهاد مذهبهم، وقد ترد صور لما لاقاه بعض رجال المعتزلة في عهد هؤلاء الخلفاء من سجن أو إبعاد، لكن ذلك كان حالات خاصة لا تعبر عن اتجاه رسمي عدم برمي إلى تعظيم الكيان المذهبي للمعتزلة، ومن هنا ما يلعب إليه بعض المحققين من أن المعتزلة خفّت صوتهم في زمن المهدي لشلته على الرادقة^(٣)، هذا القول يجب أن يُنظر إليه في الإطار السابق، أي عدم الاضطهاد المذهبي للمعتزلة، وإنما هو اضطهاد -لو وُجد- كان يصبُّ على حالات خاصة يراها المهدي هزيمة وريماً، والمعتزلة هنا يُستهترون لهذا الاضطهاد كما يُستهلف له سواهم، فالمهدي في هذه الحالة لا يحارب مذهباً وإنما يحارب موعات خاصة وأما خروجاً على الحاجة

وتصدق هذه النظرة أيضاً على الرشيد، فقد أدت بعض رجال المعتزلة وضيق

(١) المعاصم الإسلامية، ص ٢١٩

(٢) المطري ١٠/١٠٠

(٣) المعتزلة لزمني جاز الله، ص ١٦٠-١٦١

عليهم، بل سجن بعضهم كثير من المعتصر^(١) وشماة بن أشرس الميري^(٢)، وقد لا يعبر عن حرب مصطط لهم من الرشيد عند ملحد المعتزلة، وإلا فيماداً تُعْمَر ثقتُه الكاملة في بعضهم إلى انحد الذي جمعهم يسد إليهم تأديب بعض أولاده، فتروي بعض المصادر أن يحيى بن المبارك اليربلي^(٣) كان يُتَّهم بالاعتزال، وقد أَسَدَ إليه الرشيد مهمة تأديب المأمون^(٤)، بل إن شامة نفسه - الذي سجنه الرشيد سنة ١٨٦هـ - كان قد اتصل بالرشيد «وتمكن منه بعلمه ومعض أدبه»^(٥) ولم يسجه الرشيد لأراء مذهبية محرفة، بل سجنه للوقوف على كذبه في أمر أحمد ابن عيسى بن زيد^(٦) كما يقول الطبري كما أن الرشيد - كما سبق - أرسل بعض المعتزلة ليأظروا الدهريين ويحتجوا للعقيدة الإسلامية، وكان هذا لا يشير إلى اصطهاد الرشيد للمعتزلة

لكن ما يبيح ذكره هنا عن الرشيد أنه كان سلفياً في أمور الدين، مشدداً في الحرص على تحليل معاهيم العقيدة من كل الشوائب الغريبة، أو التي يتصورها عامة بقدسية الإسلام وهيته، وهو إذا رأى ما يتصوره تهديفاً لهذه المعاهيم قادمه بمعاد وصلاة أياً كان مصدر هذا التهديد؛ فلقد همَّ بالفتك بأحد أعمامه لأنه بعد أن سمع الحديث المعروف عن «احتجاج آدم وموسى»^(٧) قال للراوي أين النقيذ؟ فاعتبر الرشيد أن هذه رديقه، ودعا بالبلع والسيب، علولا شناعة الشافعين،

(١) فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٤

(٢) الطبري ٧١/١٠

(٣) مجمع الأبياء لياقوت ٣٠/٦ ٣١

(٤) فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٧٤

(٥) الطبري الجزء - منه، والصفحة - منه، وأحمد المذكور هو أحمد بن عيسى بن زيد بن عني بن الحسين بن عيسى بن أبي طالب، كان متواكفاً من الرشيد، ولم يتمكن الرشيد من القبض عليه، وتوفي في أواخر خلافة المتوكل، راجع سيرته في كتاب فضائل الطائيين، لأبي الفرج الأصبهاني، ج ٢ ص ٦١٩ ٦٢٧

(٦) في صحيح البخاري ١٩٢/٤ (ط الشعب) فحدثنا عبد العزيز بن عبد الله، حدثنا إبراهيم بن سعد، عن ابن شهاب، عن حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال قال رسول الله ﷺ احتج آدم وموسى، فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجك خطيئتك من الجنة، فقال له آدم أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، للمؤمنين حتى أمر الله عليّ لئلا أن أخلق، فقال رسول الله ﷺ فاحتج آدم وموسى، مرتين؟ أم

ولولا أن أقسم عنه بمحرجات الأيمان أنها كلمة لم يُلَقَّ لها بالاً لما افلتت من سيف الرشيد^(١)

وضجة لما سبق عرضه في العلمج الأول والثاني يمكن فهم سبب التضارب الذي يبدو في دراسات بعض المُحَفِّظين حول موقف خلفاء تلك الفترة من المعتزلة

فقد تقدم رأي الأستاذ «أبي زهرة» حول موقف المهدي من المعتزلة، ومؤداه أن المهدي شجع المعتزلة للرد على الرادقة، فاستجاب المعتزلة لهذا التشجيع لكن رأياً للأستاذ «زهدي جبار الله» يبدو ساقطاً للرأي السابق، وذلك حين يقرر أنه «صحت صوت المعتزلة في زمن المهدي بن المصور» فإن المهدي كان شجعاً على الرادقة والمخالفة، وقد جد سنة ١٦٧ هـ في طلبهم واليبحث عنهم في الأفاق»^(٢)

ثم إن هناك رأياً للذكور أحمد أمين حول موقف الرشيد من المعتزلة، صرحه «أن الرشيد كان يكره الاعتزلة والمعتزلة»^(٣) وهو يستشهد على رأيه هنا بما يرويه «الجهشياري» في «الوزراء والكتائب» من أن العتابي - الشاعر - كان يقول بالاعتزلة «فاتصل ذلك بالرشيد وكثير عليه في أمره، فأمر فيه بأمر عظيم، فهرب إلى اليمن»^(٤)، ويستشهد أيضاً بقول صاحب «المنية والأمل» «إن الرشيد منع من الجدل في الدين وحسن أهل علم الكلام»^(٥)

ويبدو مقابلاً لهذا الرأي ما يذهب إليه الأستاذ «جبار الله» في قوله «لما بدأ عصر الرشيد تنعس المعتزلة الصعداء وينذوا يرفعون رؤوسهم ثانية» (أي بعد أن خضت صوتهم في زمن المهدي) وتشرتب أحباقتهم إلى السيطرة ويستشهد على ذلك بما روي من تقريب الرشيد لبعض رجال الاعتزلة

(١) البداية والنهاية ٢١٥/١٠

(٢) المعتزلة، ص ١٦٠ - ١٦١

(٣) حسي لإسلام ٨١/٣

(٤) الوزراء والكتائب للجهشياري، ص ٢٢٥

(٥) المنية والأمل لابن المرتضى، ص ٣١

كاين السماك، وثماعة بن أشرس، ويحيى بن المبارك اليربدي^(١)

إن الخلط في هذه الأحكام مرثى إلى الاعتماد على موافق جريئة والتوسل بها إلى إصدار حكم عام يحتاج إلى مزيد من التقصي، فاضطهاد المهدي أو الرشيد أو غيرهما من خلفاء تلك الفترة لبعض رجال المعتزلة لا يعبر على أنه اضطهاد للمذهب ذاته إلا إذا اعتمد على أساس فكري أو مذهبي، ويمثل هذه الطريقة يُفسَّر تقريب المهدي أو الرشيد أو غيرهما لبعض رجال المعتزلة والقعية باعتصار آل هؤلاء لم يضطهدوا المعتزلة ولم يقربوهم، لكنهم اضطهدوا رجالاً أحسوا من ورائهم الخطر على أصالة الإسلام ونقاء جوهره، معتزلة كانوا أو غير معتزلة، كما أنهم قرَّبوا رجالاً أثبتوا من ورائهم دعماً للإسلام وموارد له وإحالة لراية، معتزلة كانوا أو غير معتزلة

٣- والشيعة لمطقية للمعتنئين السابقين -أي عدم تشجيع خلفاء تلك الفترة للمعتزلة كفرقة، وفي الوقت نفسه عدم اضطهادهم كفرقة- أن المعتزلة وجدوا الفرصة سانحة لخدمة المذهب والعمل على توسيع دائرته وصمم مزيد من الأنصار إليه، لقد كانت هذه فترة عمل دؤوب مثمر ظهرت نتائجها بعد ذلك جليَّة حين تربع المعتزلة على عرش السلطة، وكسروا على المستوى الرسمي أقوى الأنصار

لقد قمع المعتزلة في تلك الفترة بأنهم يحيون بمسحاء من الاضطهاد المذهبي فلم يضيئوا وقتاً وكاد من أعظم إنجازات المعتزلة في ذلك العهد أنهم هبأوا الظروف لانبثاق عقلية معتزلية ثاقبة جمعت بين استيعابها الواسع للعكر الإسلامي الأصل وبين اتقلاعها الجيد عن العكر الأجبي لقد شهدت تلك الفترة تفتح رجال مثل أبي الهذيل العلاف والجاحظ ويشر بن المعتز وثماعة بن أشرس ومعمَّر بن عبَّاد وغيرهم من فعول المعتزلة الذين رؤدوا المذهب بطافة أصيلة من فكرهم، وهبأوه أيضاً للسيطرة السياسية بعد ذلك في عصر المأمون الذي بهرته أصالة هذا الفكر وتفتح، دعنته، وكان من أكبر المنافع عنه

إن هذا يعني أن تلك الفترة -ابتداءً من حكم المهدي إلى نهاية حكم الأمين رغم أنها لم تكن عصر سيطرة فكرية ولا سياسية للمذهب المعتزلي- كانت

(١) المعتزلة، ص ١٦١

ضرورية لنتمهيد لهذه السيطرة بعد ذلك، وقد أحس المعتزلة استفلالها، وجمعوا
خلالها صغورهم وصقلوا عقولهم وخدموا دعوتهم، فلما جاء عصر المأمون كانت
الظروف مهيأة لسيادة الفكرية والسياسية للمذهب الاعتزالي
وسيصحح الباب التالي أساساً لمعالجة هذا الموضوع

الباب الثالث

المحتزلة في نروة النفوذ السياسي

الفصل الأول

والمعتزلة منذ خلافة المأمون حتى المعتز

في سنة ١٩٨ هـ - وهي التي شهدت بداية حكم المأمون - بدأ عصر جديد ومريد في الترويج السياسي للمعتزلة ذلك أن الحليلة التي صارت إليه مقاليد الأمور لم يكتب بالإحسان إلى المعتزلة، ومنجهم نصيًا من الحرية في معارضة شاكلهم، بل إنه اعتنق آرائهم وتبناها ودافع عنها، وحاول في آخر حياته أن يعرض هذه الآراء على الآخرين بما يملكه من وسائل الترهيب والترغيب، لولا أن الأمة لم تمهله، ففسي قبل أن يحقق رغبته، لكنه حصل عليه أمانة تحقيقها.

فالحديث عن المأمون - إذن - حديث عن معتزلي أصيل، ومن هنا فإن المعتزلة في عهده صارت في يدهم مقاليد الحكم، متمثلة في الشخصية المعتزلي، وصارت لهم بفضل ذلك الكلمة العيب في ميدان المصنوعات المنسية، واستطاع معكروهم أن ينتشروا ويضمروا إليهم أنصارًا، ويحاولوا صيغ الدولة كلها بالصبغة الاعتزالية، وهو أمر لم يتح لهم قبل ذلك بهذه الصورة القوية، وقد يُقال إن الحليلة الأموي «يريد بن الوليد» كان معتزليًا حيث اعتنق أصول الاعتزال الحسنة، وهذا حق، لكن يُقصر عنه «يريد» في الحكم (رهاء ستة أشهر) لم تتح له ولا للمعتزلة أن يسطوا معوقهم، فكانت خلافة «يريد» ومضة في تاريخ المعتزلة ما لمعت حتى استطاعت، وليست كذلك خلافة المأمون، فقد دامت أكثر من عشرين عامًا، استطاع المعتزلة خلالها تحقيق جذورهم، وضموا في إمداد المسرح لمواصلة شاكلهم بعد أن غادره المأمون

ولكن هل جاء المأمون إلى الخلافة معتزليًا، أو اعتنق الاعتزال بعد خلافته؟

هذه نقطة جديدة بالبحث لمعرفة جذور التكوين المذهبي عند المأمون، ومن الممكن في ضوء هذا التساؤل أن نقسم حياة المأمون المذهبية إلى مرحلتين متبرعتين أولاًهما ما قبل سنة ٢١٢هـ، وهي السنة التي أعلن فيها تعصيل «علي»، وأظهر القون سحق القرآن والثانية من سنة ٢١٢هـ إلى نهاية حكمه

المرحلة الأولى: ما قبل سنة ٢١٢هـ:

لقد تهيأت في هذه المرحلة بعض العوامل التي مهدت السيل أمام المأمون تدريجياً ليستق ملتب الاعتزال، وأهم هذه العوامل

أولاً: حركة الترجمة،

والمعروف أن هذه الحركة بدأت في أواخر العصر الأموي بفضل خالد بن يزيد بن معاوية الذي استعان ببعض اليونانيين في هذا السيل لترجمة بعض الكتب اليونانية والقسطية إلى العربية^(١)، ولكن هذه الحركة كانت منسبة على الكتب المصنبة، ثم إنها لم تكن جهتاً منظماً فعلاً، ومن ثم لم تحدث آثارها المرجوة فلما جاء العصر العباسي بدأت هذه الحركة تبلور وتوسع ميدانها لتشمل العلوم العقلية أيضاً، وقد كان لأبي جعفر المنصور ثم لهادون الرشيد فضلٌ ظاهر في تشجيع هذه الحركة وتشجيعها، وقدم البرامكة لمرشيد عوناً ملحوظاً في هذا المجال بما أسبعوه على المترجمين من عطف ورعاية^(٢)، فترجم بعضهم كثير من معارف الفرس واليهود^(٣).

وهكذا وجد المأمون أمامه أيضاً من التراث الفكري المتروح لليونان والفرس واليهود، فأكب عليه يهل به ما شاء، وقد أعاد على ذلك ذهن متوقد وجلد على البحث، فلا عرو أن تترك هذه الثقافات بصماتها على عقل المأمون ليصبح أقرب المذاهب إليه أكثرها عقلانية

(١) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ٢٩٩/٣

(٢) المصدر نفسه، والمصدر نفسه.

(٣) د. أحمد شفيق، التاريخ الإسلامي والحضارة لإسلام ٢٩٩/٣

ثانيًا: تأليب المأمون علي يحيى بن المبارك قبزيدي (٢٠٢هـ):

يلذكر «ياقوت» في «معجم الأدياء» أن يحيى بن المبارك الهريسي اتصل بالرشيد فجعله مؤيداً لولده المأمون، ويثني ياقوت على علم يحيى وأدبه ولكنه يعقب قائلاً «وكان يتهم بالميل إلى الاعتزال»^(١) فإذا صححت هذه التهمة -ولا مانع من صحتها- فمن المنقول أن يتعرف المأمون إلى الاعتزال من طريق يحيى^(٢)، ويثني دعياً لاعتناقه عدد اكتمال نسخة الظلي

ثالثًا: اتصاله ببعض الشخصيات المعتزلية البارزة في مطلع خلافته:

أبرز هذه الشخصيات ثمانية بن أشرس، وبشر المرمسي، وأبو الهليل العلاف، وأحمد بن أبي ذؤاد

أما ثمانية فقد اتصل بالرشيد واستطاع أن يتمسك منه^(٣)، لكن الرشيد سجنه بتهمة الكذب في حق أحد الأشخاص^(٤)، ثم عاد فعا عنه وقرّبه^(٥)، وعلمنا هذا فليس من المستبعد أن تكون حصة ثمانية بالمأمون قد بدأت في حياة الرشيد، وأن يكون المأمون قد استطاع أن يقف على بعض منسوب ثمانية، لكن الذي لا شك فيه أن الصلة لم تتمك هراها إلا بعد خلافة المأمون وفي مرحلة مبكرة منها، فهي «الوراء» والكتاب» للجهشياري ما يشير إلى أن ثمانية كان مع المأمون بحراسان^(٦) والمعروف أن المأمون بدأ خلافته من خراسان ولم يعدها إلا في سنة ٢٠٢ بعد أن استقصت عليه بمعداد وقد حل ثمانية من المأمون بمكان مكين^(٧)، ورغم أن المأمون لم يستورده فقد كان يرجع إلى رأيه عندما كان يريد

(١) معجم الأدياء، ٢٠/٢٠، ٢١.

(٢) يطرح الأستاذ أحمد مراد الرضاقي افتراضاً مؤيداً أن المأمون أخذ منسوب الاعتزال من يحيى بن المبارك مؤيد (عصر المأمون ٣٦٧/١)، لكن المصادر لا تنسب الاعتزال إلى يحيى سبباً صحيحاً بل تهمة فقط بالميل إليه. والأرجح أن يحيى كان توثقاً بالسلالات وأولاد الفرق، فاستطاع المأمون من طريقه التصرف إلى الاعتزال.

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المستقلة، ص ٢٧٤.

(٤) الطبري ٦١/١٠.

(٥) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٤٨/٧.

(٦) الوراء والكتاب، ص ٣١٤-٣١٥.

(٧) الظن والنيل للشهرستاني ١٧/١.

تعيين أحد الرجال في منصب مرموق، وتدفك مكانة لا شك في ردمتها وحموصيتها، ويروي «ابن طيغور» أن المأمون أراد ثمانية على الوزارة بعد قتل العصل بن سهل وألح عليه في ذلك حتى كان يبحث إليه رسنه في جوف الليل، لكن ثمانية رفض هذا المنصب قائلًا «إني لم أرَ أحدًا تعرض للخدمة والوزارة إلا لم يكن لتسلم حاله ولا تلبس مرلته»، فاستشاره المأمون فيمن يراه كفءًا، للمهوض بهذا المنصب مرشح له أحمد بن أبي خالد الأحول فاستورره المأمون^(١) وقد أورد المأمون ثمانية مرة أخرى على الوزارة بعد وفاة وزيره أحمد ابن يوسف الكاتب فأبى ثمانية ورفض له يحيى بن أكثم^(٢) فعس المنكس القول إن ثمانية كان بمرلة «مستشار المأمون» رغم أنه لم يكن هناك منصب بهذا الاسم، والذي يترجم عن هذه المرلة بوضوح ذلك الحوار الذي يروي «ابن طيغور» بين ثمانية وأحمد بن أبي خالد الأحول وزير المأمون -وقد استورره المأمون بمشورة ثمانية كما سبق فلم يحفظ له هذا الصنيع-، فقد قال أحمد يومًا لثمانية في مجلس المأمون «يا ثمانية كل أحد في الدار غله ممن عيرك فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين»، فقال ثمانية «إن معالي في الدار والحاجة إلى أبيية»، فقال «وب الذي تصلح له؟»، قال «أشاور في مثلك هل تصلح لموصعت أم لا تصلح؟»، فلم يحر أحمد جوابًا^(٣)

وهذه المرلة الخاصة التي مرلها ثمانية من المأمون جعلت واحدًا من مؤرخي الحرف هو عبد القاهر اليخداي يصف ثمانية بأنه «هو الذي أعوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتراض»^(٤) والذي يجدر استخلاصه من هذه الرواية هو ما يشير إليه من تمكن ثمانية من المأمون وعمق صلته به، أما أنه أعوى المأمون حيث دعاه إلى الاعتراض فهذا حكم بعيد عن الدقة؛ لأن المأمون كدت له شخصيته

(١) هبتاد: لابن طيغور، ص ١١٨

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩-١٤٠. رغم أن معظم المصادر لا تذكر اسم يحيى بن أكثم بين وزراء المأمون، ويصفه عافي فضائه بالنظر البحث الذي كتب أحمد فريد الرقاعي عن الوزارة في كتابه «عصر المأمون» ١/ ٣، وانظر أيف ص ٤١٤.

(٣) هبتاد: لابن طيغور، ص ١٢٤

(٤) الفري بين الفري، ص ١٧٢

المستقلة التي تتمتع بالأصانة، فلم يكن من السهل «إغواء»^(١). ولكن دور ثمانية هتا أنه عرف الحامون بالاعتزال وأتاح له فرصة المواجهة بينه وبين غيره من المذاهب، حتى اطمانت نفسه بعد فترة إلى الاعتزال فاعتقه اعتقاداً مستقلاً، لا اعتقاداً موجهاً

أما بشر بن عياث المريسي (ت ٢١٨هـ) فقد اتصل بالمأمون أيضاً في هذه المرحلة من حياته المليئة وشارك في المظاهرات التي كان يعقدها المأمون^(٢) والحق أن التصنيف الأدق لبشر يقتضي عدم إدراجه ضمن طائفة المعتزلة، فقد كان يخالصهم في بعض الأصول، ومؤرخو طبقات المعتزلة لا يعدونه واحداً منهم، ويدرجه بعض المؤرخين المسلمين ضمن طائفة «المرجئة»^(٣)، وقد أخذ بهذا الرأي كاتب مادة «بشر المريسي» في دائرة المعارف الإسلامية^(٤)، ويدرجه بعضهم ضمن طائفة الجهمية^(٥) ولكن «بشراً» لما كان يشارك المعتزلة معهم في التثنية وخلق القرآن ويتعصب لهذا الملعب ويمادي فيه خلق عليه بعض المؤرخين صفة الاعتزال، ولم يكتفوا بذلك بل جعلوه «شيخ المعتزلة» وأخذ من تلقى عليهم المأمون منهج الاعتزال، يقول صاحب «البدية والنهاية» في سياق حديثه عن المأمون «وكان على منهج الاعتزال» لأنه اجتمع بجماعة منهم بشر بن عياث المريسي فعدوه وأحد عمهم هذا الملعب الناطل^(٦) ويقول في موضع آخر فلما ابتدع المأمون ما ابتدع من التشيع والاعتزال فرح بذلك بشر المريسي، وكان بشر هذا شيخ المأمون^(٧) ثم يقول في موضع ثالث في سياق حديثه عن بشر «بشر بن عياث المريسي المتكلم شيخ المعتزلة وأحد من أهل المأمون»^(٨)

(١) يقبل بعض الباحثين المحدثين رأي القائلين في دور مناقشة، يذكر سركلا - شارل بلاس: أن المأمون «مال إلى الاعتزال متأثر بشدة من أشرس» الملاحظ في البصرة وبغداد، ص ٣٩١.

(٢) الحزم الزاهري ١٨٧/١

(٣) وفات الأهلان لابن خلكان، ج ١/ ص ٢٥١

(٤) كازاده في مادة «بشر المريسي» في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية، طر الشيب بالقاهرة).

(٥) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١٨٤/٢، ورسائل الصلح والتوحيد ٢٨٠/١ (وسيلة المرتضى).

(٦) البدية والنهاية لابن كثير ٢٧٥/١٠

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩

(٨) نفسه، ص ٢٨١

ويميل بعض الباحثين المحدثين إلى أن المأمون حين انتهج في نهاية حكمه سياسة ترمي إلى فرض الاعتزال بالقوة كان واقعاً تحت تأثير «بشر» هذا^(١). وقد يكون هذا معالجة في دور بشر وغفلاً من شخصية المأمون وما يعني أن يقال عن تأثير «بشر» على المأمون لا يخرج عن سبق قوله عند الحديث عن تأثير «ثمامة» لقد أتاح للمأمون فقط فرصة أن يسمع الرأي ويحلله ويأقشعه، وهذا قبله كان اقتناعاً شخصياً وليس وفوقاً تحت تأثير ماء، بنليل أن المأمون كان يسمع الرأي وتقبضه، ففي الوقت الذي أفسح فيه المجال لثمامة وبشر وأمثالهما أصبح فيه المجال أيضاً لمثل يحيى بن أكنم القاضي السي المتعصب، وكان يسمع رأيه بسعة صدر، ومن خلال صراع الآراء وتصادمها كان المأمون يحاول انتقاط الحقيقة، والحقيقة دائماً تولد في مصطوح الآراء.

أما الشخصية الثالثة التي كان لها دورها في تعريف المأمون بمذهب الاعتزال وإتاحة الفرصة أمامه لاعتناقه فهي شخصية أبي الهذيل العلاف (ت ٢٢٧ أو ٢٣٥ هـ على خلاف). وقد كان شخصية مدعاً حقاً، واسع الثقافة يتمتع بحقلية جدلية من الحرار الأول، يقول عنه الملقب «ثم يُنْزَلُ في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم وكان الخدمة الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، يلقمونه ويعظمونه» وكان لا يقوم له في الكلام حصص يصوغ الكلام صياغته^(٢).

وقد اتصل بالمأمون أيضاً في وقت مبكر وذلك من طريق ثمامة بن أشرس الذي وصمه للمأمون فطلب المأمون لخدمته^(٣)، مما رآه وسبح كلامه امتلاً به أصحاباً وكان يجرده للرد على المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى لإحاطة أبي الهذيل بمقالاتهم^(٤)، ويذكر أبو حنيفة النُّبُورِي أن أبا الهذيل كان أستاذ المأمون في الأديان والمقالات^(٥)، ولعله يقصد تبهره في هذا الجانب واستفادة

(١) لاوست حادثة أحمد بن حنبل في مخالفة المذاهب الإسلامية (الطبعة العربية)، دار الشعب بالقاهرة.

(٢) النبي والرؤساء على أهل الأهواء، ص ٤٤.

(٣) فضل الاعتزال وعلقات المعتزلة، ص ٢٥٧.

(٤) النية والأمل، ص ٤٢.

(٥) الأخبار الطوال، ص ٤٠١.

المأمون منه، وهي حقيقة يشهد لها قول المأمون نفسه

أُطْلِ أبو الهيثم على الكلام كإطلال الخمام على الأنام
تبقى بعد ذلك الشخصية الرابعة وهي أهم الشخصيات على الإطلاق في حياة
المأمون العلمية، بله (العلمية)، تلك هي شخصية أحمد بن أبي ثواد الإيادي
والحديث عن أحمد وفوره في نشر مذهب الاعتزال، وافتتان المأمون بعلمه
وشغفه وتقليده له - حديث يطول، وقد لا يكون مكانه بحداميرء هنا، فإلدي
يعينا هنا فقط هو الحديث عن هذه المرحلة من حياة المأمون العلمية -مرحلة ما
قبل سنة ٢١٢هـ- وأثر هذه الشخصيات الاعتزالية في إطلاعه على حقيقة مذهب
الاعتزال بصورته النقية الحاصلة من تعامل الحشوم المذهبيين، الأمر الذي جعل
المأمون يعتنقه في مرحلة تالية بعد أن فأنس ووازن، وقد كان بله اتصال ابن أبي
ثواد بالمأمون في سنة ٢٠٤هـ، فقد كان يحضر مجلس القاضي يحيى بن أكنم مع
العقهاء، فأرسل المأمون إلى يحيى أن يحضر معه جنداءه، فحضروا جميعاً،
وتجادب المأمون معهم أطراف الحديث في صون من الكلام، وحين سمع كلام
أحمد أفيل عليه يتعمهم ما يقوله ويستحبه، وعقب قائلاً «لا أعلم ما كان لنا
من مجلس ولا حضرته» ثم اتصل بالأمر^(١) وما برحت مكانة أحمد تتعاظم
عند المأمون، وأثبت أنه موضع لحسن الظن به -فروي ابن خلكان عن بعضهم
أنه قال «ك عد المأمون مذكروا من تابع من الأنصار ليلة العقبة فدخلوا في
ذلك، ودخل ابن أبي ثواد معهم واحداً واحداً بأسمائهم وكنائهم وأسابهم،
فقال المأمون إذا ستجلس الناس فاصلاً فمثل أحمد، فقال أحمد. بل إذا جالس
العالم خليفة مثل أمير المؤمنين الذي معهم عنه ويكون أعلم بما يقول منه»^(٢)

وقد حصلت هذه المصرة الخاصة التي برلها أحمد من المأمون غير واحد من
المؤرخين القدماء أن يسب إليه أنه حمل المأمون وحليمته على أخذ الناس
بمحنة خلق القرآن ونشر الاعتزال بقوة السلطان^(٣)، وينقبه البعض بأنه إمام

(١) وفيات الأعيان ١/١٦٦-١٦٧

(٢) وفيات الأعيان ١/١٦٤

(٣) انظر مثلاً تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ١٢٢/٤، وطهارة القاضي لابن البكي ١/٢٠٦

المحنة^(١). ولما قُتِلَ هذه النظم مكان آخر غير هذا المكان؛ ذلك أن الهدف هنا ليس استعراض تاريخ أحمد بن أبي فؤاد ودوره في الحركة وما له وما عليه؛ نسب بسيط هو أن تاريخ أحمد في فترة عتوانه السياسي هو تاريخ للمعتزلة أيضاً في فترة تسلطهم السياسي، فقد استمر أحمد نافذ الرأي مسوع الكلمة منذ اتصاله بالمأمون في سنة ٢٠٤هـ إلى نهاية حكم الواصل في سنة ٢٢٢هـ وكل ما ينبغي تقريره في هذا المقام أن أحمد بن أبي فؤاد اتصل بالمأمون اتصالاً مبكراً، وكان أثيراً لديه لما تحلى به من صفات عقلية وشخصية سامية، وأتاحت هذه الصلة أيضاً للمأمون أن يرداد فقهه بالاعتزاز وتعمقاً به من مصادره

فهذه هي أهم الشخصيات الاعتزالية التي برزت في المرحلة المبكرة من خلافة المأمون، وكان لها دور في تمهيد الطريق أمامه لاعتناق المنهج دون أن تسمى ذلك عليه إملاء؛ فلم يكن المأمون بالرجل السطحي الذي يُلقَّن المذاهب والآراء، لكنه كان مؤهلاً للاختيار الحر المستقل، ولعل أكبر دليل على ذلك أن المأمون لم يسمح مقالة هؤلاء وحدهم، بل اتسع مجسده لسماح كل وجهات النظر، وكان يدعو إلى ذلك ويشجع عليه فيما عرف باسم «المناظرات» التي بلغت في عهده ميقاتاً جديراً بالتبويه والإعجاب

وأخيراً؛ **المنظرات:**

«لا برهة ألد من النظر في عقول الرجال». هذه كلمة مأثورة تُنسب إلى المأمون^(٢) وتعبير عن شغفه بالوقوف على أساليب الفكر المختلفة أو ما يعبر هو عنه بالنظر في عقول الرجال، والحق أن المناظرات كانت أصدق تعبير عن هذه الحكمة التي اعتنقها المأمون، وتحمل كتب الأدب والتاريخ والمقالات بالكثير مما كان يفيض به مجلس المأمون من مدولات فكرية يستخرج فيها كل مبحث أمضى ما عنده من أسلحة الحجج والمجادلة، وكان المأمون يبدى تفهماً لكل رأي يقال؛ محاولة للوصول إلى الحقيقة التي يطش إليها بين معترك الآراء، وإن ما ترويه المصادر من هذا الجانب من شخصية المأمون ليملا النفس إحساناً

(١) النجوم الزاهرة ٢/ ٢١٤

(٢) تاريخ السنن للسيوطي، ص ١٣٠

بالمندئ الذي وصل إليه من التمتع المكري وفضيلة الإنصاف، فلقد شهد مجلسه ماضرات بين الشيعة الإمامية والزيدية، وبين المعتزلة وأهل السنة^(١)، أو بينهم وبين الجبرية^(٢)، وبين أهل الإسلام وأصحاب المعتقدات الأخرى^(٣)، وكان كل طرف يعبر عن وجهة نظره بالحرية التامة التي يكفلها له الخليفة، لكن شيئاً واحداً كان يستمر المأمون ويُخرجُه عن حدوده، وهو أن تحرف هذه الماضرات عن طريقها السليم وهو مقارعة منطق بمسطق لتصبح مهاترة ورياءة، وهما سرعان ما يضع المأمون حداً لمثل هذه الماضرات ويهتد انطرف المسيء فيها بأقصى العقوبة حيث يروي الطبري عن بشر بن غياث المريسي أنه قال: «حُصِرَ (مجلس) عبد الله المأمون أما وثمة ومحمد بن أبي العباس وعلي بن النخشم فتأطروا في التشيع، فصر محمد بن أبي العباس الإمامية، وصر علي بن النخشم الزيدية، وجري الكلام بينهما إلى أن قال محمد لعلي: يا سطي! ما أنت والكلام! قال فقال المأمون -وكان متكئاً مجلس الشتم جري والبلاء لزم، وأنا قد أبصا الكلام وأظهرنا المقالات، فص قال بالحق حمداً، ومن جهل ذلك فقتلناه، ومن جهل الأمرين حكم به بما يجب، فاجعلا بينكما أصلاً فإن الكلام مروع، فإذا اترعتم شيئاً رجعت إلى الأصول»^(٤) وهكذا يرص المأمون أصول الماضرة وآدابها، فالأسلحة التي لا يرفضها شرع الماضرة هي مقارعة الليل بالليل وأما الشتم فهو سلاح محرم يرفضه ذلك الشرع رفقاً، مفضلاً عن أنه إهلال عن المعجر، وهروب غير مشرف من الميدان، وإذا اتفق الطرفان على قواعد مبدئية ثم اختلعا في أمور فرعية حكمت القواعد المتفق عليها بينهما في موضوع الخلاف، هذه هي قواعد المناظرة عند المأمون، وبها التزم، ثم إن

(١) يروي البشتامي في «أصول الدين» أن عبد الله بن سبيد الشامي من متكلمي أهل السنة عقدت في المعتزلة في مجلس المأمون وفتحهم بيانه، وكذا عبد العزيز المكي (أصول الدين، ص ٣٠٩).
(٢) يروي المصادر مناظرة طريفة بين ثمانية من أشرس المعتزلي وأبي المتأمة الشاعر في مجلس المأمون حول الجبر وحريّة الإرادة، انظر فيها أبو المتأمة (فصل الاعتزال، ص ٢٧١) وانظر أيضاً تاريخ بغداد ١٤٧/٧، والطبقات الفريد ٢/٢٨٩.

(٣) النية والأمن، ص ٤١

(٤) الطبري ٢٥٦/١٠

محمد بن أبي العباس ثم يرجع بعد أن لُقِّنه المأمون هذا الدرس، فلما احتدمت المناظرة بينه وبين ابن الهيثم مرة أخرى أُعيد له مثل مقالته الأولى، فلم يَسع المأمون إلا أن يطرده من مجلسه بعد أن هُذِّبَ أبلغ تهديد^(١)

ولا يتسع المجال هنا للتوسع في الحديث عن المناظرات في مجلس المأمون، لكن ما ينبغي استخلاصه بهذا الشأن أن هذه المناظرات وسَّعت أفق المأمون وفتحت أمامه أبوابًا للنظر العميق والمواربة بين مختلف المذاهب، فإذا اختار المأمون بعد ذلك مذهبًا فكريًا خاصًا وجب أن يُنظر إلى هذا الاختيار على أنه محسوب ولم يأت عَرَضًا أو نتيجة نظرة سهلة خاطفة

فهذه هي أهم العوامل التي يصح أن يقال إنها شكَّلت جوًّا فكريًا أحاط بالمأمون قبل تولُّيه الخلافة ثم في المراحل الأولى منها، وسبَّحت في تمهيد السنين أمامه تدريجيًّا لاعتناق مذهب الاعتزال في مرحلة تالية لهذه المرحلة.



ولعل من المناسب هنا أن نناقش قضيتين سياسيتين حدثتا في هذه المرحلة الأولى من حياة المأمون المنهجية -مرحلة ما قبل سنة ٢١٢هـ- فلهذهما تمثلاثان انعكاسات لأراء المأمون العنصرية، وإن لم تكونا كذلك فلا بدَّ هنا من محاولة استكشاف أبعادهما السياسية الحقيقية وهاتان القضيتان هما

أولاً: بيعة المأمون لعلي بن موسى بن جعفر بولاية العهد في سنة ٢٠١هـ وما اتصل بها من أحداث

ثانيًا: إعلان المأمون براءته من معاوية سنة ٢١١هـ

تولُّى بيعة المأمون لعلي بن موسى وما اتصل بها:

تذكر المصادر أن المأمون -وهو مقيم في مرو في السنين الأولى من خلافته- أرسل إلى علي بن موسى بن جعفر وأهل بيته بالمدينة من يدعوهم إلى الانتقال إليه في «مرو»، حاضرة خراسان، فمعلوا^(٢)، وهناك أهل المأمون أنه نظر في

(١) المصدر نفسه، والصحة فيها.

(٢) تاريخ المقرئ ٥١٥/٢، ودرج الذهب للمسعودي ٢٢٥/٢

أولاد العباس وأولاد علي بن أبي طالب قدم يجد في وقته أحنًا أفضل ولا أحرَّ بالأمير من «علي بن موسى» معهد إليه بالخلافة من بعده وذلك في رمضان سنة ٢٠١هـ، ولقيته بالرفد من أك محمد، وعذل عن شعار بني العباس وهو اللون الأسود إلى الحضرة، وضرب اسم «علي» على الديار والندوم^(١) ثم توج ذلك في سنة ٢٠٢هـ بأن روجه ابنة «أم حبيب»، وروج ابنة الأخرى «أم الفضل» من محمد بن علي بن موسى الملقب بالجواد^(٢)

لم يستقبل العباسيون ولا أهل بغداد هذه البيعة استقبالًا حسنًا، فثار بغداد بقيادة المنصور وإبراهيم (أبي المهندي)، وأعلنت عصيانها لإرادة المأمون، بل أصغت خلعه وتنصب إبراهيم بن المهندي خليفة للمسلمين، ونمت بيعة إبراهيم في المحرم سنة ٢٠٢هـ/٨١٧م وخدش بأصاذه شعار حرب ضد الحسن بن سهل والي بغداد من قبل المأمون، انتهت بطرد الحسن من بغداد وسيطرة إبراهيم عليها^(٣)، وانتهر شُعَّار بغداد وقُسمت هذه الظروف المظلمة عماثوا في المدينة قسًا يهوديون ويعيثون بالحرمان، فواحتيط العراق سين^(٤) وقد تهاوت هذه الأخبار المؤسمة إلى المأمون بخراسان بعد أن حاول وزيره «الفضل بن سهل» كتمانها دونه فلم يفتح^(٥). وهنا شد المأمون رحاله من «مرو» في سنة ٢٠٢هـ مُسِنًا شطر بغداد، وبعد وصوله إلى «طوس» في طريقه إلى بغداد توفي «علي الرضا» فجأة في سنة ٢٠٣هـ، خلفه المأمون بجوار قبر أبيه «الرشيد»^(٦)، ثم واصل سيره إلى بغداد حتى دخلها في صفر سنة ٢٠٤هـ وشعاره «الحضرة» ثم استبدن بها «السواد» بعد ثمانية أيام من دخوله بغداد بعد أن أشار عليه بذلك قائدته المشهور «ظاهر بن الحسين»^(٧) ويدخل المأمون بغداد قثم له العباسيون

(١) الطبري ٢٢٣/١٠، وابن خلكان ٤٢٢/٢، ٤٣٠، وابن الأثير ٢٢٦/٦

(٢) الطبري ٢٥١/١٠، والعلامة والنهاية ٢٤٧/١٠

(٣) الطبري ٢٤٣/١٠

(٤) النجوم الزاهرة ١٧٠/٢

(٥) ابن الأثير ٣٤٦/٦، وقد كان «علي بن موسى» هو الذي أطلق المأمون على حجة الأمر

(٦) الطبري ٢٥١/١٠

(٧) المنصور نفسه، من ١٥٤ - ١٦٥، وابن الأثير ٣٥٧/٦

مروغى الولاء والطاعة كد سبقه اختفاء إبراهيم بن المهدي^(١)، وتلاشت العن
واستتب الأمر للمأمون

هذه حقائق تكاد تجمع عليها كل المصادر التي تعرضت لبيعة علي بن موسى
وم اتصل بها من أحداث. وليس الهدف هنا سرد هذه الحقائق لذاتها، بل لما
قد تطوي عليه من دلالات خاصة تتصل بمذهب المأمون، وقد جاء الآن دور
مناقشة هذه الدلالات

الحقيقة أن هذه البيعة وما اكتنفها من ظروف وما انتهت إليه أمرها تُعد من أكثر
المسائل غموضاً وتعقيداً، وقد يستخلص الدارس بشأنها رأياً يحظى بارتياحه ثم
لا يدبث أن يلمح شيئاً يقضه أو يورس من تماسكه، والأمر هنا لا يعدو أن يكون
طرحاً لبعض الفروع دون الوصول إلى رأي يتمتع بالثقة المطلقة
فما الفواعل المتكاثرة وراء بيعة المأمون للرضا؟

١ إن الدافع الظاهر -وهو ما جاء في كلام المأمون عنه^(٢)- يكس مي
الصعدت الشخصية الممتازة التي كان يتحلى بها «علي بن موسى» والتي وضعت
في الذروة بين الهاشميين من العباسيين والملوك، وأثقلت لأن يكون «الرضا» بين
هؤلاء جميعاً، وبما عني ذلك فقد عده المأمون أحق من يلي الأمر وعهد إليه
بالخلافة بعده

٢- تشير بعض المصادر إلى أن المأمون كان واقعاً في هذه البيعة تحت تأثير
الفضل بن سهل وزيره العارسي، وهذا هو مدلول عبارة الطبري حكاية عن
البعثاء الذين رفضوا الإذعان لبيعة «علي بن موسى» إذ قالوا: «إنما هذا دسيس
من الفضل بن سهل»^(٣) ويسمى «الجهشياري» مريدًا من الأعداء على هذه
الناحية، إذ يذكر أن «نسيم بن حازم» دخل على المأمون وعنه انفصل بن سهل،
فيش له أن هذه البيعة تدبير خبيث من الفضل يرمي من ورائه إلى تحويل الخلافة
من العرب إلى الفرس، وهو يتحد البيعة «علي بن موسى» سلمًا إلى هذه الغاية؛

(١) البداية والنهاية ٢٥٠/١٠ وكان خضد إبراهيم في سنة ٢٠٣هـ

(٢) الطبري ٢٣١/١٠

(٣) المصدر نفسه، والمصدر نفسه.

لأنه سيحتال بعد ذلك لسرقته من العلويين، والتلبيس عن ذلك أن الفضل أثر
الخفزة وهي لباس كسرى والمجوس عن أبيه وهو لباس «علي» وولده، ثم
حذر المأمون منية الوقوع في شرك الفضل^(١)

٣- قد يكون الدافع إلى ذلك هو ما يتروى في بعض المصادر من أن المأمون
كان ينحسب إلى «التشيع»^(٢) بل يضيف البعض أن المأمون كان يبالغ في
التشيع^(٣) والتهمة التي وجهها أهل بغداد إلى المأمون حين شقوا عليه عصا
الطاعة ليعته «علي بن موسى» تدور في نطاق هذا الدافع، فقد اتهم البغداديون
«المأمون بالرفض» لمكان علي بن موسى منه^(٤) ويدعوا إبراهيم بن المهدي،
وأطلقوا عليه لقب «الخليعة السي»^(٥)

والرفض، مرحلة متقدمة في التشيع؛ لأنه يعني اعتناق فكرة «النصر» على إمامة
«علي» و«يحيى» تبعاً - إبطال إمامة السابقيين له من الحكماء الراشدين، أي
«رفضها» - ويستفح بعد قليل أن المأمون لم يكن «رافضياً»، ولكن هذه التهمة
موضح ما رسخ في أذهان البعض من أن إقدام المأمون على البيعة «لعلي الرضا»
كان نتيجة لدعايه إلى التشيع أو لإفراطه فيه

٤- ومن الدواعي المحتملة أيضاً وراء هذه البيعة إرادة المأمون تسكين ثورات
العلويين والقضاء على العنصر التي تُضيق للدولة وتُفَرِّق الكلمة^(٦)، وقد تلاشت
ثورات العلويين في مطلع حلافة المأمون، فمن أمثلتها ثورة محمد بن إبراهيم
المعروف «بابن طباطبا» بالكوفة في سنة ١٩٩هـ^(٧)، وثورة إبراهيم بن موسى وأخي
علي الرضا باليمن في سنة ٢٠٠هـ، وقد لُقِّب بانجرار لاستهانت بالذماء^(٨) ثم

(١) الورق - والكتاب، ص ٢١٣

(٢) البداية والنهاية ٢٧٥/١٠

(٣) الهجوم المزمرة ٢/٢٠٢ وتاريخ الخلفاء للوسطي، ص ١٢١.

(٤) ابن الأثير ٢١٧/١

(٥) المصدر نفسه، والمقدمة نفسها

(٦) غنى الإسلام ٢٩٥/٣

(٧) المطري ٢٧٧/١٠

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣١-٢٣٢

ثورة أخ آخر «علي» الرضا» هو «زيد بن موسى» الذي خرج بالبصرة في سنة ٢٠٠هـ واجتاح أهلها، فأرسل إليه المأمون أحده «عليًا» ليعطف ثورته بالحكمة والموعظة والنحسة، فلما التقى «علي» بأخيه «زيد» لأمه علي صبيه وقال له في كلام «والله لأشد الناس عليك رسول الله ﷺ يا زيد، يسعي لمرأخذ رسول الله ﷺ أن يعطي به» فلما بلغ المأمون كلامه يكن تأثرًا وقال «هكذا يسمى أن يكون أهل بيت رسول الله ﷺ»^(١) وقد انتهت ثورة «زيد» بحضوعه للمأمون وعفو المأمون عنه^(٢) كما يقرأ أيضًا في حوادث سنة ٢٠٢هـ أن الذي تولّى إمرة الحج في هذه السنة «إبراهيم بن موسى»^(٣) وهو «الجزاري» الذي ثار في سنة ٢٠١هـ فطعن رجوعه إلى الطاعة كان بتأثير «علي بن موسى» الذي كان صموغ الكلمة موافق «الهيبة بين العلويين»

٥- ينصل بهذا الدفاع أيضًا ما يؤججه بعض الباحثين من أن المأمون كان يميّز بين «علي الرضا» اكتساب ولاء الخراسانيين، فالعمرس كانوا يعتقدون أن العلويين «أحق بحمل التاج» لأهم سلالة نبوية وسلالة ساسانية، حيث تزوج الحسين بن علي من ابنة يزدجرد الثالث. وقد تأثر المأمون بالعقائد العارسية؛ لأن أمه كانت خراسانية^(٤)

٦- ويشرح الأستاذ محمد كرد علي «دافعًا طريقًا وراء صبح المأمون هذا، خلاصته أن المأمون أراد تقديم أولاد «علي» للناس عن طريق حملهم على الظهور؛ ذلك أن الناس «كادوا يعطوهم من غير الطيبة البشرية، وارتأى أي المأمون أنهم متى ظهوروا من استارهم للناس رأوهم مثل غيرهم وليهم العاجر والطاهر منتهي المطالبة أو تحف وتحقق الدعاء»^(٥) والمأمون -في ضوء هذا الرأي- أراد أن تتلاشى من أذهان الناس صفة القذاسة التي حملوها على هؤلاء

(١) وثقات لأعيان لابن خلكان ١٣٢/٢ - ١٣٤ وانظر أيضًا منهاج الكرامة لابن المطهر، ص ١٠٣

(٢) تاريخ الطبري ١٦/٢

(٣) البداية والنهاية ٢١٠/٢٢٩

(٤) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ١٦٤/٣

(٥) الإسلام والحضارة العربية ١٣٠/٢ ويشرح الأستاذ أحمد أمين أيضًا هذا الدفاع بين الدوافع المختلفة وراء عهد المأمون للرضا (صلى الله عليه وسلم) ١٦٩/٣.

العلويين، ويترتب على ذلك ألا يصبح هؤلاء مصدر مسافة خطيرة للنتاج العباسي.

٧ ثم هاك دافع يرميه غير واحد من الباحثين المحدثين - وهو أوثق الدوافع صلة بموضوع هذا الفصل - مؤداه أن المأمون كان على مذهب المعتزلة، والمعتزلة يرون أن الإمامة يستحقها الأصح ولو كان غير قرشي^(١)، وهذا يعني أن «علي بن موسى» كان في رأي المأمون أصح من علي أمر الأمة، وأن الدافع وراء هذا العهد كان مدعياً بحتاً.

هذه هي أبرز الدوافع التي تتردد بين القدماء والمحدثين حول عهد المأمون بالخلافة لعلي الرضا، فهل يمكن قبولها جميعاً أو بعضها جميعاً أو ترجيح بعضها على بعض؟

مناقشة هذه الدوافع:

إن هاك دافعين بين هذه الدوافع يستحقان الاعتبار ولا تصادم بينهما، أم أولهما فهو تأثير المأمون بمبادئ المعتزلة في أن الخلافة للأصح، وهو ما يتفق مع قواعد التفكير العقلي السليم التي كان المأمون يحصص لها ويأخذ نفسه بها، وهو منهج المعتزلة نفسه. وقد كان المأمون في هذه المرحلة متأثراً بمبادئ المعتزلة ولم يكن قد اعتنق الاعتزال بعد، فاحتفاه الكامل للمذهب لم يبدأ - على الأرجح - إلا بعد سنة ٢١٢هـ، وهي السنة التي أظهر فيها حق القرآن وتفضيل «علي»، أم المرحلة الأولى فقد كانت مرحلة اختبار وموادة بين المذهب، فخر خلالها «المأمون» أن أكثر المذاهب تلبيةً لحاجاته العقلية هو مذهب الاعتزال.

أما الدافع الثاني فهو رعيته في لإرضاء العلويين ونسكين ثوراتهم المتلاحقة، وإحساسه أنه يفتدي بذلك يثا لبي حمومته الذين لم يبتو، إلى العباسيين حين كان بينهم زمام الأمر وهذا هو مضمون الحوار الذي دار بين المأمون وبين

(١) الإسلام والمسيحية العربية لتكره في ٢/ ٤٣٠ وانظر أيضاً المأمون خليفة العالم بذكره محمد مصطفى عساف، ص ٧٣ ويضيف الأستاذ أحمد أمين أن المأمون كان على مذهب البغداديين من المعتزلة الذين يرون أن «علياً» أصح بالإمامة من سائر الصحابة فليزجه آخر (هشام) (إسلام) ٢/ ٢٩٥. والحق أن معتزلة بغداد يرون أنفضية «علي» لا تلقاة بل للأعمال والأخبار، وبناء عليه يمكنه لا تكون الحق ما لم تفض غيرها من الناس بالعمل.

يحدثي ميدان البيت العباسي حول هذا الموضوع، فقد ذكر له المأمون أن «علي ابن أبي طالب» حين ولى الخلافة أحس إلى أولاد العباس وقربهم، وقلد لهم الأعدال في حين أن العباسيين لم يحفظوا هذه اليد لـ «علي» في أولاده، بل آذوهم وصيغوا عليهم^(١) وهذا الدافع -في الحقيقة- مكمل لسابقه، فلا يمكن النظر إليه بمعزل عن الدافع السابق، بمعنى أن «علي بن موسى» لو لم يكن كفوًا بهذا المنصب وأصلح من يصلح له في نظر المأمون لما عهد إليه، وليس من مقتضيات مذهب المأمون أن يعهد إلى رجل لم تتوفر فيه شروط الإمامة الشرعية الصحيحة لمجرد أن هذا العهد سيقضي على الفتن ويطعن لهيب الثورات، والدليل على ذلك أن المأمون -بعد موت علي الرضا في سنة ٢٠٣هـ- لم يعهد بالخلافة إلى علوي آخر التمسًا لهذا العرض السياسي وكل ما يمكن أن يقال إن المأمون رأى أفضلية «علي بن موسى» وأهليته لدولاية، ووراده اقتناعًا بما رأى أن هذه الدولاية ستزأب الصدع وتضيئ شقة الخلاف؛ ولهذا عهد إليه بالخلافة راهبًا مطمئنًا

أما الدوافع الأخرى فالحق أنها لا تجد ما تستند إليه استنادًا كافيًا، فتأثير الفضل بن سهل في المأمون لا يمكن أن يصل إلى هذا الحد الذي يجعل المأمون الدعوة في يده، يتلقن التوجيهات ويسعد بها دون رغبة أو اقتناع، ومن الظلم لشخصية المأمون إصدار مثل هذا الحكم، فهي شخصية مثقفة متينة البنيان مستقلة الإرادة نعم قد يكون هذا الاختيار من المأمون لاقى استحسانًا أو تشجيعًا من الفضل لميوله الشيعية، لكن يبقى أخيرًا أن المأمون لو لم يكن مقتنعًا تمامًا بهذه البينة لما استطاع لفضل ولا غيره أن يحصله عليها.

كما أن القول بأن تشيع المأمون كان الدافع وراء تعيينه لعلي الرضا لا يقل تهاونًا عن الرأي السابق، فما المقصود بوصف المأمون بالشييع؟ هل المقصود به «الرفض» كما سبق في رواية «ابن الأثير» عن البخاريين؟ إن كان المقصود به ذلك فالمأمون عنه يعبر شعورًا عن رفضه لهذا «الرفض» في الآيات التالية أصبح يعني الذي أدبني به -ولست منه الخفاة معتذرًا-

(١) تاريخ الخلفاء، للسيوطي، ص ١٢١

حبّ «عليّ» بعد النبي، ولا
ثم «ابن همام» في الجمان مع الـ
ألا ولا أشتتم «الريبر» ولا
و«عائش» الأم لست أشتتمها
أشتتم «صليّته» ولا «همرا»
أبرار، فاك القشيل مصطبرا
طلحة إن قال قائل خذرا
من يمشيها فنحن مه بزا^(١)

فالمأمون يقبل خلافة الراشدين جميعاً وشي عليهم ولا يقع في طاعة
ولا «الريبر» ولا عائشة بسوء القول، وهذا مذهب نرفضه «الرافضة»، فالمأمون
-إذن- ليس «رافضياً»

أما إن كان المقصود بالتشيع صورته المحففة التي تبدو عند الريدية الذين
يرأون الصحابة ويعترفون بخلافة الراشدين، فكهم يفضلون «عليّاً» على الجميع،
فالمأمون أيضاً غير متشيع؛ ذلك أن الريدية كما سبق^(٢) يشترطون في الإمام أن
يكون «عائدياً» حبّاً أو حسيباً، وحيث إن المأمون لم يكن «عائدياً» فلا يصح
الزعم بأنه اعتنق مذهب يعنني إلى عدم شرعية إمامته. فالمأمون -إذن- ليس
«ريدياً»

أما إن كان المقصود بالتشيع صورته البسيطة الأولى التي ظهرت في الصدر
الأول، وكانت تحسب «الاعتناق حول «علي» في الراع الذي واجهه في سبي
خلافة، واعتقاد سلامة موقفه، أو تفضيله على بعض الصحابة الآخرين، فلا شك
أن المأمون «شيحي» بهذا المفهوم غير الاصطلاحي. وفي الآيات السابقة يذكر
المأمون أن دبه الذي لا يعتز به لو سئل فيه «حب عليّ بعد النبي» والملاحظ
أن المعتزلة في عمومهم -وعلى الأخص معتزلة بغداد- يذهبون إلى تفصيل «علي»
مع موالاته الخلفاء الراشدين، وعدم التعرض للصحابة -في جعلتهم- بسوء، فهذا
«التشيع إذن «اعتزالي» لو صح التعبير، وليس من مقتضيات هذا التشيع أن
يلبي امرؤ الخلافة لأنه «علوي» بل لأن شروط الخلافة الصحيحة تكاملت فيه،
ولا يهم بعد ذلك أن يكون علوياً أو غير علوي
بأنه بعد ذلك الدافع الذي يتلخص في أن لمأمون أراد بعينه إلى «علي»

(١) البداية والنهاية ٢٧٧/١٠

(٢) راجع الفصل الخامس بالإلمة في حد البحث.

الرضا» إخراج العلويين من عزلتهم وتقليصهم إلى الناس ليروا أنهم من الطبيعة البشرية العادية وتروى عنهم صفة القداسة التي التصقت بهم، والحق أن هذا الدافع يحكى تصويرًا خياليًا، وهو بعيد عن الإقناع، علو أراد المأمون هذا لما اختار من العلويين أصعبهم صعداً وأبغضهم مثالية وأجمعهم للمعاضل بوجماع الموزريين^(١) «وعلي» هذا هو الناس في قائمة الأئمة عند الشيعة «الشيعة»^(٢) عشرة^(٣)، واختار المأمون له هو ضد هذا الدافع كلية لأن رجلاً بلغ من سمو الشخصي هذا المبلغ سيؤكد صفة القداسة في أذهن الناس ولا يلغيها، ولو صح أن هذا كان دافعاً للمأمون لما اختار «علي الرضا»، بل اختار «علي» سبيل المثال - أخاه إبراهيم الجزاري أو فريد الثمار^(٤) أو غيرها من الذين أشاعوا الرعب وسبكوا الدماء!

أما اكتساب ولاء الحراسانيين فلا يهبط أيضاً دافعاً قوياً؛ لأن المأمون لم يحاول بعد وفاة «علي الرضا» أن يعهد إلى علوي آخر ليحتفظ بولاء هؤلاء، كما أن اكتساب ولاء الحراسانيين لا يحمله «علي» اتخاذ خطوة تعفله ولاء أسرته والمحاربين، وقد ثارت عليه فعلاً بغداد فضلاً عن أن بعض الروايات تشير إلى أن أهل خراسان لم يكونوا جميعاً مصدر ترحيب بهذه الشيعة، وهذا ما حذر منه يعقوب بن حارم - أحد وجوه الحراسانيين ومن أعيان الدولة العباسية - المأمون، وقد سبقته الإشارة إلى ذلك ولكل هذا، فإن الدافع المذكور لا يصح اعتماده بين الدوافع الوجيهة وراء هذه الشيعة

يبقى إذن أن المأمون كان مدفوعاً إلى هذه الشيعة بتأثره بمبادئ المعتزلة التي ترى أن الأصلح أحق بالخلافة من سواء دون اعتبار للقربة^(٥)، وهو ما يتسق

(١) وفيات الأعيان ٢/ ٤٢٢، وتاريخ يعقوبي ٢/ ٥٥١، والنسجوم الرازي ٢/ ١٧٤، ومنهاج الحكماء لابن المطهر، ص ١٠٦-١٠٣

(٢) منهاج الكرامة لابن المطهر، ص ١٠٢

(٣) سمي زيد الثمار «كثراً» بحرق من الدور بالبصرة من دور بني العباس وأنصارهم، وكان إذا أتى برجل من المردة - أي العباسيين - كانت عاقبته منه أن يحرقه بالثمار. الطبري ١٠/ ٢٤٦

(٤) ومما يؤكد ذلك تلك المناقشة التي دارت بين المأمون و«علي الرضا» عنه فقد سأل المأمون «الرضا» بم تتعبدون هذا الأمر؟ سمي الخلافة - فقال يقرأة «علي» من النبي ﷺ وقرابة عاتقه، فذكر له المأمون أنه إن لم يكن عاتقه إلا القرابة، فقد خلف الرسول من هو في قرابة منه منزلة «علي» =

ومبادئ العقل، وقد كان «الرضا» موصفاً لذلك بإجماع أهل العصر، ثم كان الذي قوى هذه البيعة في نفس المأمون وأحكم عزمه عليها أنها ستكون خطوة في سبيل تحييف الثورات، وانكماش رقعة الخلاف

واستكمالاً لجواب البحث في هذه القضية يسمى أن يشير إلى شينين أساسيين قد يلتقيان ظلاً من الشك والتهم حول بواعث المأمون الحقيقية

أولهما هو المصادق الهائل في السن بين «المأمون» و«علي بن موسى»، فقد كان «المأمون» في الحادية والثلاثين حين بيع للرضا، وكان «الرضا» قد نيف على الخمسين^(١) وفارق السن هذا يرشح «الرضا» لأبوة المأمون، ولا يحمل علي أن يؤخذ هذا العهد مأخذ الجد

أما الثاني فهو تلك الوفاة المماثلة لعلي «الرضا» سنة ٢٠٣هـ وقد سجلت الملاحظات حول هذه الوفاة علامات استمهام تطرد المأمون! فقد كانت ثورة بغداد على المأمون في عتومها، وبودي إبراهيم بن المهدي خليفة للمسلمين هناك، وقد كان المأمون على وشك أن يدخل بغداد حين حدثت هذه الوفاة، فهل كان ذلك منبهاً أراد به «المأمون» أن يمهّد طريقه إلى بعدد بقضائه على أسباب الثورة؟ ثم إن الذي حدث عقب ذلك أن المأمون كتب إلى أهل بغداد يمجّدهم أن عصيانهم لم يعد له ما يبرره؛ لأن سببه -وهو البيعة لعلي الرضا- قد زال بموت علي^(٢)، فهل يمكن الربط بين هذا الكتاب وبين ما اتهم به المأمون من تدبيره بهذا الحادث؟ وأخرى أن الغرض من سهل قد اغتيل قبل هذا الوقت بقليل -بمصر- في شعبان سنة ٢٠٢هـ^(٣) والمأمون لما ير في طريقه من «مرو» إلى

- أو أشد قرابة، وإن كان ذلك بسبب قرابة فطامته فإن حق الخلافة للحسن والحسين، وليس لمحمدي في الخلافة حقّ وهذا حياد انظر حيون الأعيان، المجلد الثاني ١٤٠/٥، والمفرد القريد ٢٨٥/٢ ٢٨٦. والملاحظ هنا أن المأمون لا ينفي أحقية علي بالخلافة، لكنه ينفي أن تكون القرابة سبباً في هذه الأحقية.

(١) الكامل لابن الأثير ٣٨٦/٦، ووفيات الأعيان ٤٣٢/٢.

(٢) تاريخ الطبري ٢٥١/١٠.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٥.

بغداد، وقد اتهم الفضل بن سهل كما سبق بأنه كان ضالماً في تعيين «علي الرضا» كد أنه كان أحد الأسباب القوية لثورة البعاصيين حيث سبوا إليه استبداده بالملك دون المأمون، وأصبح الاتهام تشير إلى المأمون في هذا الحادث بوضوح رغم أن المأمون دعا بالأربعة الذين عتالوا (الفضل) فغضب أصحابهم وبعث برؤوسهم إلى الحس بن سهل^(١)، ولعله أراد بهذا الفعل أن يعطي حقيقة الموقف ويبرئ نفسه من التهمة^(٢)، ومع ذلك فإن التهمة لم تحطه، بل إننا نقرأ في «الأغانى» أن إبراهيم الصولي^(٣) من وجوه كتاب العباسيين عرف عرم المأمون على الشخص من الفضل عن طريق أحد رؤوس المأمورية^(٤) فعمالة الريط بين تبوير المأمون لمقتل الفضل وبين وفاة «علي بن موسى» المفاجئة لا يمكن فصلها!

لذلك سب البعض إلى المأمون تهمة تدبيره لموت «الرضا»^(٥)، فهل يتحمل المأمون وور هذا الحادث بحق كما تحمل ورر اغتيال «الفضل» أو أنه بريء من هذه التهمة؟

إن ما يرجحه النظر المنصف في القضية -وهو ما يقول به كثير من الباحثين المحدثين^(٦)- أن المأمون بريء من هذه التهمة، وأن دوافعه لتعيين «الرضا» كانت مخلصه وحقيقية ومن المناسب محاولة الإجابة عما يعترض هذا الترجيح

١- أما فرق لس الهائل بين المأمون والرضا فإنه لا يعني أن المأمون لم يكن محلطاً في هذا التصرف؛ ذلك أن بعض المصادر تروي أن المأمون هم أن يتنازل عن الخلافة لـعلي الرضا، لكن علياً أصر على الرفض^(٧)، فاكتمى المأمون

(١) المصدر نفسه، والعصبة نفسها.

(٢) د محمد مصطفى هشار، المأمون المنيعة العالم، ص ٧٩

(٣) الأغاني للأصبهاني ٦٢/١٠

(٤) ابن الأثير ٣٥١/٦، وانظر أيضاً مقابيل الطالبيين لأبي الفرج الأصبهاني ٥٦٢/٢، حيث يقرب أبو الفرج كان المأمون غقد له (أي لمي بن موسى) على العهد من بعد، ثم نزل له فيما يذكر بعد ذلك سناً لمات منه.

(٥) انظر مثلاً أحمد أمين، فسي الإسلام ٢٩٥/٣، أحمد مريد الرقاصي، عصر المأمون ١/٢٦٨

(٦) محمد مصطفى هشار، المأمون الخليفة العالم، ص ٨٢

(٧) البهاية والنهاية ١/ ١٥٨، وانظر أيضاً تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٢١

بأن يعهد له، هذه واحدة، والأخرى أن هذا التصرف من المأمون يمكن النظر إليه بصورة أكثر اتساعاً، أي يمكن محاولة الوصول إلى معناه دون الوقوف عند شكله الخارجي، فكان المأمون أراد بذلك أن يكسر القاعلة التي سار عليها أسلافه من توارث الخلافة دون نظر إلى الجدارة والأهلية الأمر الذي طغت الرعية ثمة كثيراً وقاست منه ديلات، لقد أراد المأمون أن يقرر مبدأ جديداً قديماً: لو صح التمييز بعهد للرضا هو جديداً بالنظر إلى ما صنعه أسلافه العباسيون وقبلهم الأمويون، وقديم لأنه تمييز عن النظرية الإسلامية لأصلية في الإمامة وهي أن تكون للحكماء بين المسلمين دون اعتبار لوراثة، وهذا ما سار عليه الراشدون، فلم يتكره المأمون إبداءه من جسد ثم لم يكن يهم كثيراً بعد ذلك أن يعيش الممهود له أو يموت ما دام يجري التصرف أصبح وصفاً في الأبدان، وهو تقليد الخلافة للأصلح، ذلك المبدأ الاعترافي المعروف هذا بالإضاعة إلى أن الحبة والموت لا يترفان بقاعة صارمة، فمن الناس من يحتطب في ريعان الصبا، ومنهم من يرد إلى أودل العمرا

٢ أ ب الملبسات التي أحاطت بوفاء الرضا، فهي جديدة بالنظر حقيقة، والرأي الأقرب إلى الصحة حول هذه الوفاة أنها لم تكن طيعية، بل كانت بتدبير سابق، ويرجح الدكتور أحمد أمين أن الرضا إن كان حقاً قد سُمّ يكون قد سُمّه أحد غير المأمون من دعاة البيت العباسي^(١)، ويرأي الدكتور أحمد أمين ما يؤيده في بعض المصادر القديمة، فيروي «اليعقوبي» أن «علي بن هشام» هو الذي دبر مقتل الرضا بأن «أطمعه زُماناً فيه سم»^(٢) وعلي بن هشام هو أحد رجال المأمون المقربين الذين ولّاهم الأعمال^(٣) ويرجح بعض الباحثين المصنوعين أن الذين دبروا وفاة الرضا هم آل سهل، وذلك إسقاطاً لعقل الفضل بن سهل، ذلك أن «علي الرضا» هو الذي أطلق المأمون على حقيقة الوضع في بغداد، ومن يكتمه دونه الفضل بن سهل، فادّعى ذلك إلى إفساد

(١) عسى للإسلام ٢٩١/٢

(٢) تاريخ اليعقوبي ٥٥١/٢

(٣) التجمهر المرافعة ٢١٣/٢ وقد غلب المأمون على علي، خلا في مرحلة متأخرة ونقله سنة ٢١٧ هـ لسوء جواره انظر المصدر السابق، ص ١٢٢ وابن الأثير، ج ٦ أحداث سنة ٢١٧

تدبير القرمس باستقرار «الحلاقة» في «مرو» وإلى مقتل الفضل بن سهل^(١١)

وأما ما كان الأمر، فالراجح أن المأمون لم يكن مدبر هذا الحادث ولا على رواية به، ولا بهم بعد ذلك إن كان الذي خبره علي بن هشام أو غيره من دعاة لعباسيين أو واحداً من آل سهل، وحسن يروي ابن الأثير ما أثبت به المأمون من وضعه السم في الحب لعلي الرضا يعتقد فائلاً «وهذا عتدي بعهد»^(١٢)، دون أن يعلن استيعاده لهذا، والتعليل المقبول أن المأمون أظهر رعاية صادقة لعلي الرضا تجمع عليها كل المصادر، ووثقت بالمصاهرة بينه وبين «علي الرضا» وابنه «محمد الجواد» ويضيف الأستاذ أحمد مرشد الرقاعي أن بحسبة المأمون وخلقه مما يضيف من هذا الافتراض^(١٣)، ثم إن المأمون لم يُظهر بعد وفاة «الرضا» يقرب أو بعيد ما يُعَدُّ «تداؤلاً» عن شعوره الذي أبداه بحره وبحو العلويين حقيقاً، وهو شعور يقلب عليه عنصر «الصدق» يروي «اليعقوبي» أن المأمون مشى في جنازة «الرضا» حاسراً «وهو بين قائمتي النعش يقول إلى من أروح بعدك يا أبا الحسن، وأقام عند قبره ثلاثة أيام يأتز في كل يوم برغيف وملح فبأكله»^(١٤) أما بعد وفاة «الرضا» على العدى البعيد فإن المأمون لم يُبدِ تحوُّلاً في شعوره نحو العلويين عمومًا، فقد «أصر» على موقعه الوُدِّيّ منهم، «ووم يس ذلك حتى وفاته، يد أوصى أخاه المعتصم بهم»^(١٥).

مخلص من هذا الاستعراض الطويل لقضية «الرضا» والمأمون» إلى أن بيعة المأمون للرضا كانت استلهاماً لأرائه المنحبية المستمدة من فكر المعتزلة، وقد أغراء بهذه البيعة ما تكامل في شخصية «الرضا» من شروط الإمامة التي تجعله أحق بها وأهدى، هذا فضلاً عما لهذه البيعة من سلطان في توحيد النصف ولم

(١١) د محمد مصطفى قدره، المأمون - الحليف المالم، ص ٨٢.

(١٢) الكافي لابن الأثير ٣٥١/١

(١٣) عصر المأمون ٣٦٨/١. والحق أن إتمام عنصر الأخلاق في السياسة يجب أن يؤخذ بشيء من التسرع، والمأمون نفسه لم يستطع أن يتجر من التهم التي لاحت في حادث اغتيال الفضل بن سهل، رغم محاولته تطهير الأمر

(١٤) تاريخ الطبري ٥٥١/٢

(١٥) د. محمد طهبي محمد أحمد، الخلافة والدولة في العصر العباسي، ص ٥٧-٥٨.

الشعث، وفي ضوء هذا كله نُسَمِّمُ ساحَةَ المأمون من التهم التي ترتبت على الوفاة غير الطبيعية لعلي الرضا، والذي يدعّم ذلك أن شعور المؤدّي الذي أبداه المأمون نحو العلويين كان خالصاً من الشوائب، ولازمه حتى انتقل إلى جوار ربّه.



ثانياً: إعلان البراءة من معاوية:

هذه هي القصة الثانية التي برزت في المرحلة الأولى من حياة المأمون المنعنية بعد القصة الأولى وهي بيعته للرضا والهدف هنا هو محاولة استخلاص ما وراء هذه القضية من دلالات منهجية، يذكر الطبري وغيره من المؤرخين أنه في سنة ٢١١هـ دأب المأمون صادقاً صادقاً: برئت النعمة بمن ذكر معاوية بحير أو مقله على أحد من أصحاب رسول الله ﷺ^(١) مما يدلّ على هذا التصرف^(٢).

من المفيد هنا استحضار ما سبق ذكره في الفصل الخاص بالاعتزلة والأمويين من موقف المعتزلة عمومًا من معاوية، فقد سبق أنهم يصومونه بالنهي ومداومة الأمر أهله وعدم جدارته بالإمامة الصحيحة، بل ينظر فيهم فيحكم عليه بالكفر، والمأمون هنا يعبر عن هذا الموقف بصورة مقارفة، فهو لا يبرأ من معاوية فقط بل يبرأ من أثني عليه أو قلّعه على غيره من الصحابة، وقد أوشك المأمون أن ينظر أكثر من هذا، فهم ينسب معاوية على المسامر، لكن فحينئذٍ ين أكتفم -وكان قاضي قصاته في هذه المرحلة- خوفه نتائج إقدامه على هذا التصرف، وذكر له أن العامة لا تحتفل لمن أحد من الصحابة، وربما فتح هنا الأمر أبواباً من الفتى يصعب سنها^(٣) والقدرى لسيرة يحيى بن أكتفم يعرف أنه كان معشلاً للجهة السنية المحافظة في بلاط المأمون، وكانت له مكانته التي لا تُجحد عند الحقيقة^(٤) ويقتض على الطرف المنعني الآخر ثمانية بن أشرس وأحمد بن أبي كواد والملاحظ أن المأمون رهم قيله الوضع في هذه المرحلة

(١) الطبري ٢٧٨/١٠، ابن الأثير ٤٠٦/٦، أبو المصنف النجوم الزاهرة ٢٠١/٢

(٢) المصنف والمنازل للبيهقي، ص ١١٦ والنه والامل، ص ٣٦-٣٧

(٣) انظر ترجمه يحيى بن أكتفم في ابن خلكان ١٢٢/٥ وما بعدها

إلى الجانب الآخر كان يصمي إلى مختلف الآراء والاتجاهات إسماء الموارد الذي يجمع الصواب هذه، أيًا كان مصلته؛ ولنا فعندنا سمع رأي يحيى بن أكثم، وقلّبه على وجوهه أدرك حصافته ويُقدّر مرمه، فأحجم عُمّا هم به، والذي يبدو أن «ثمامة بن أشرس» هو الذي أقرّئ المأمون أن يكتب بلس معاوية^(١) وأوشك المأمون أن يستجيب لهذا الإغراء؛ لأنه صادف هوى مذهبي في نفسه وعلمنا اقتنع برأي «يحيى» عرض نتيجة اقتناعه هذا على «ثمامة» قائلًا: «قد علمت ما كنا فيه وجبرناه في أمر معاوية وقد عارضنا تدبير هو أصنع في تدبير المملكة وأبقى ذكرًا في العامة»، وذكر له رأي «يحيى»، ولكن «ثمامة» يحاول مرة أخرى أن يوقع المأمون بالرأي الأول بغضه من قدر العامة وهجومه على حجة «يحيى» فقد قال للمأمون: «يا أمير المؤمنين، ولثمامة في هذا الموضع الذي وضعها به يحيى بن أكثم والله لو وجهت إنسانًا على عاتقه سواد - يقصد أحد رجال العباسيين - ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها»^(٢) لكن المأمون لم يستجب لثمامة، ولم يلس معاوية على المنابر والذي تجلّ ملاحظته هو أن عبدول المأمون هم رايه لم يكن تحولًا مذهبيًا، وإنما كان تصرفًا سياسيًا قصد به تسكين دواعي الفتنة، ولو استجاب المأمون لهواه المنهيين دون أي اعتبار آخر لما تردد في لسان معاوية الذي يحكم عليه المعترلة بتجرده من شروط الإمامة ويصيه على أولي الأمر

ملاحظة أخرى تتعلق بما يرمز إليه موقف يحيى بن أكثم من لسان معاوية، فيحيى بن أكثم قاصي سني، وموقفه هذا يرمز إلى موقف أهل السنة جميعًا من معاوية، فقد حمل الشيعة حملًا شعواء على كثير من الصحابة، وخطي معاوية باللفظ الأكبر من هذه الحملة، وقد رأى أهل السنة أن خير وسيلة لمناهضة هذا التطرف الشيعي هو بحث معاوية وانتفاء عليه^(٣)، وهم في موقفهم هذا يرمزون إلى وجوب توقيف الصحابة جميعًا والتخارج عن الموضع في أحد صيغهم ولو كان

(١) المنية والأمل، ص ٣٧.

(٢) المنية والأمل، ص ٣٧. وأيضًا المعاصي والمساوي للبيهقي، ص ١٢١.

(٣) الجليلي شارح بلاط، ص ٢٩١.

معاوية. وهنا يجدر التمييز بين موقفين قد يبدوان متحيزين

(أ) موقف الشيعة من معاوية

(ب) وموقف المعتزلة والمأمون منه

(أ) فموقف الشيعة^(١) من معاوية يتفق في الأساس الذي يصدر منه مع موقفهم من الحلفاء الراشدين الذين رأوا أنهم مختصرون للحلافة؛ هذا الأساس هو فكرة «النص»، وربما رد موقفهم من معاوية جذّة لأنه حارب «عليّ» وكاد له، ولكن يبقى الأساس الذي يعتمدون عليه واحدًا وهو فكرة «النص»

(ب) أما موقف المعتزلة والمأمون من معاوية فإنه يصدر من نظرة أخرى، إنها نظرة المحاكمة بين شخصين كما تنطق بها أعمالهما لظاهرة للعيان شخص سبق إلى الإسلام وصدق في الجهاد وهاجر في سبيل الله، وأودي مدافعًا عن دينه، ولم يلحق مآلًا ولا جهنمًا لنصرة الحق، وشخص أبطأ إسلامه ولم يجاهد جهاد غيره ولا هاجر في سبيل الله ولا أودي في الدفاع عن الدين، وهذا ينتزع المعارضة الهائلة بين الشخصين، وإذا أصيب إلى ذلك أن الثاني رأى نفسه أحق بالإمامة من الأول، وصلّ السيف دفاعًا عن هذا الحق المرعوم كدست المسؤولية أظهر والخطية أشد.

بعد المقارنة بين هذين الموقفين لا يصح أن يقال إن المأمون حين أمر بأن يتأذى ببراعة اللمة من ذكر معاوية بحير كان يعبر عن وجهة نظر الشيعة؛ ذلك أن الأساسين مختلفان تمامًا



المرحلة الثانية من حياة المأمون الملهية:

إذا كانت المرحلة الأولى من حياة المأمون المذهبية -وهي التي بدأت قبل خلافته واستمرت إلى سنة ٢١٢هـ- مرحلة تمهيلية لاعتناق المأمون لمذهب الاعتزالي، وظهرت خلالها بعض الدلائل التي تكشف عن تأثر المأمون الواضح بالمذهب، فإنه يمكن القول إن المرحلة الثانية -التي بدأت في سنة ٢١٢هـ،

(١) المقصود بهم هنا الإمامية

واستمررت حتى وفاته كانت تعبيراً واضحاً عن إيمان المأمون بالاعتزال واعتناقه له، والصفحات الباقية من هذا الفصل تتناول الموضوعات الرئيسة الأتية التي تكشف عن مذهب المأمون بوضوح:

١- إظهار المأمون القول بخلق القرآن

٢- تعيينه علي بن أبي طالب على سائر الصحابة

٣- ارتفاع مكانة أحمد بن أبي حنيفة وإدخاله بعهده أرواحاً هائلة

٤- عزل القاضي السني يحيى بن أكثم عن منصبه

٥- ثم محاولة المأمون في آخر حياته أن يحصل الناس على «عشاق مذهب المعتزلة في خلق القرآن، وهي المحاولة التي لم تكمل تبدأ حتى دغبت روح المأمون، لكنه وضع مسؤولية استمرارها أمانة في عنق الحليفة الجديد

١- إظهار القول بخلق القرآن:

تجمع المصادر القديمة على أن المأمون أظهر القول بخلق القرآن في سنة ٢١٢هـ^(١)، وإذا رجعنا إلى الفصل الخاص بأصول الاعتزال الخمسة عرّفنا أن مذهب خلق القرآن يسع أساساً من الأصول الأول وهو التوحيد كما يتصوره المعتزلة، بما تضمنته من التأكيد على التردّد الكامل للذات الفعلية بالقدم ومطردة أي شبيهة قد تمقي شيئاً من الظلال على بقاء هذا المفهوم، ونسأ كان عدم الاعتزال بخلق القرآن قد يلقي في اللبس أنه يشترك مع الله في صفة القسم، بما يعرضي إليه ذلك من الشرك في عقيدة المعتزلة، فإنهم وقفوا بصلاة أمم هذا القول يحاربونه بالكلمة حين كانوا لا يملكون غيرها، ثم صعدوا إلى الكلمة السيف حين صعدوا إلى مركز السيطرة، وهو ما سيتولاه الفصل التالي تفصيلاً

لهما أظهر المأمون القول بخلق القرآن كما تذكر المصادر، وكلمة «أظهر» بالذات لها دلالة خاصة في هذا المقام، فهي لا تعني أن المأمون في المرحلة السابقة كان على عقيدة المعتزلة في خلق القرآن، بل تشير فقط إلى أن المأمون لم «يُظهر» هذا الرأي بخاص ويحلب عليهم إلا في سنة ٢١٢هـ، وذلك حين تحسنت

(١) انظر مثلاً الظهري ٢٧٩/١٠، ابن الأثير ٢٠٨/٦، البداية والنهاية ٢٦٧/١٠، النجوم الزاهرة ٢٠٣/٢

في نفسه محاطر العقيدة الحاضرة بقدم القرآن بما تؤدي إليه من الشرك، ورأي المأمون أن إظهار هذا القول للناس ربما حرمهم على مراعاة موقعهم، وذلك حين يرون إمام المسلمين والمدافع عن حرمة الدين يعتق هذا القول ويدفع عنه والذي يؤكد أن اقتناع المأمون بمذهب «خلق القرآن» كان سابقاً على هذه المرحلة هو ما تزويه بعض المصادر من قوله «لولا مكان يريد بن هارون لأظهرت أن القرآن مخلوق» فلما سئل المأمون عن سبب اعتقائه ليريد بن هارون أبدى تحججه أن يرد عليه «مختلف الناس وتكون فتنة»^(١) والفقاري لترجمة ويريد ابن هارون، في «تهذيب التهذيب» مثلاً يجد أنه كان إماماً محللاً ثقة صلواً إلا يُسأل عن مثله^(٢)، وهو إذ من طبقة المحققين الذين ينحاشون الحوض في حديث «خلق القرآن» وباحضون الحائضين فيه، وقد مثلهم أصلق تعثيل بعد ويريد هذا «أحمد بن حنبل» كما سيأتي.

قضية خلق القرآن عند المأمون مرت بمراحل ثلاث الأولى مرحلة الاقتناع الشخصي دون محاولة إظهاره للناس، والثانية إظهار رأي المأمون في هذه القضية وشهره بين الناس في سنة ٢١٢هـ، والثالثة محاولة فرض هذا الرأي على عقائد الناس بالقوة، وهي التي بدأت في الشهور الأخيرة من حياة المأمون

وبعد موت ويريد بن هارون سنة ٢٠٦هـ^(٣) استمر المأمون متردداً في إظهار هذا القول للناس حتى سنة ٢١٢، حيث قضى على أسباب التردد حين رأى أن القضية تمس أصل الإسلام الأول وهو التوحيد، ولعل هذا هو الفارق بين هذه القضية وقضية نعت معاوية، فالمأمون هم يلعب معاوية على المنابر ثم عدل عن ذلك خوفاً الفتنة، رغم أن لعب معاوية يتمتّع مع منع المعتزلة الذين يتهمونه بالبيعي وليس هو على المأمون عدوله عن هذا اللعب أنه ليس قضية إيمان، فمن لم يلعب معاوية يُعدّ في نظر المعتزلة محطك خطأ لا يُخرج من دائرة الإيمان، ومن لم يعتنق مذهب «خلق القرآن» يُعدّ عدوهم حاربهم عن دائرة الإيمان

(١) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ٣٠٩

(٢) تهذيب التهذيب لابن حجر المصنفي، ١١/٣٦٧

(٣) التاج الزاهر ١٨١/٢

الصحيح، وهذا ما جعل المأمون يُقدم على إظهار هذا القول، ثم جعله في آخر حياته يحاول حمل الناس عليه، ومن هنا يمكن القول إن أول خطوة محددة في طريق تحول المأمون الكامل إلى الاعتزال كانت إظهار القول بحق القرآن

٢- تفصيله علي بن أبي طالب علي سائر الصحابة:

يرتبط تفصيل المأمون لـ «علي» على سائر الصحابة بالنسبة منه التي أظهر فيها القول بخلق القرآن، بل بالشهر منه أيضًا^(١) وقد كان هذا التفصيل سببًا لإخراجه بعض المؤرخين القدامى والباحثين المحدثين بسبب المأمون إلى التشيع^(٢) وليس أبلغ في رد هذا الزعم من عرض مذهب المأمون في تفصيل «علي» عرّف أمينًا، وخير ما يصور هذا المذهب هو تلك المناظرة الطويلة التي أوردتها صاحب «العقد الفريد» بين المأمون وعدد من الفقهاء حول أفضلية «علي»، وليس هنا متسع لرواية بعضها نظرًا لطولها، مما الأنسب تلخيصها تلخيصًا لا يدخل بجوهرها، فقد طلب المأمون من حاضي قضائه «بحين بن أكنم» أن يصحب إليه أربعين رجلًا «كلهم فقيه يفتي ما يقال له ويحس الجواب» فدخلوا على المأمون «وعليه سواده» فهو إذن قد خلع الخضرة ورجع إلى شعار آبائه، فلما جلسوا وطرحهم المأمون حديثًا بريل به وحشنتهم ذكر لهم السبب الذي دعاهم من أجله وهو مناظرتهم في مذهب «الذي هو عليه والذي يدين الله به»، ومؤذاه «أن علي بن أبي طالب حير علماء الله بعد رسوله ﷺ وأولئ الناس بالخلافة له» فلما عترض أحد الفقهاء - واسمه إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل - على هذا المذهب دخل معه المأمون في مناظرة طويلة بذات تقرير مبدأ أساسي هو أن محكّ التعاقل بين الناس العمل بالصانع، وإطلاقًا من هذا المبدأ أخذ المأمون يوارن بين فضائل «علي» وفضائل غيره من الصحابة، وانتهت به المودعة إلى أن فضائل «علي» أثقل ميرانًا من فضائل سواه، فقد كان «علي» أسبق إسلامًا وأكثر جهادًا في سبيل الله وأستحق

(١) الطبري ٢٧٩/١٠، ابن الأثير ٤٠٨/٦.

(٢) البداية والنهاية ٢٧٧/١٠، والنجوم الزاهرة ٢-٦/٢ ومن الأبحاث الحديثة انظر «ابن حنبل» لأبي دهر، ص ١٢٢

بما ملكت بعينه، وهو الذي نزل فيه قوله تعالى ﴿وَيُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ (١٨) كما ثبت «علي» يوم «حسين» مع ستة آخرين كلهم من بني هاشم وانهم الباقدون عن الرسول، ثم إن عبته في فراش رسول الله حين هاجر إلى المدينة بما اكتسبه من مخاطر مُحْبِقَةٍ - عدائية لا تُدَانِي، وقد كانت موازنة المأمون في المقلب تدور حول «علي» و«أبي بكر» لما يتمتع به الضئيق من مكانة ظاهرة في قلوب المسلمين، فأفضلية «عبي» على «أبي بكر» تصي بالضرورة أفضليته على غيره من الصحابة، والملاحظ أن المأمون حين يوارى بين «علي» و«أبي بكر» ويفضل «عليًا» لا يتكرر فصل أبي بكر بل يتكرر أفضليته، وذلك حيث يقول: «بولا أن له فضلًا لما قيل إن عليًا أفضل منه»، ويعد أن يرفع المأمون من مناظرته مع الفقهاء ويهدي انقيادهم بوجهة نظره يعقب قائلاً: «اللهم إني قد نصحت لهم القول، اللهم إني قد أخرجت الأمر من عني، اللهم إني أدعيك بالتقرب إليك بحب علي وولايته»^(١)

إن ما يلفت النظر في هذه المناظرة المهمة هو أن المأمون لا يتخذ قرابة «عبي» من الرسول أساسًا للتفضيل، بل يتخذ العمل الصالح وحده أساسًا لذلك، وهذا هو الفارق الأساسي بين المأمون والشجة في موقفهم من تفضيل «عبي»، إن كليهما يشترك في تفضيل «علي» وأحقَّيته بالحلافة من سواء، لكنهما يختلفان في الأساس، فأساس الشيعة القرابة وأساس المأمون العمل الصالح، وهذا أيضًا هو الرابط بين موقف المأمون وموقف المعتزلة من قضية التفضيل، فالمعتزلة -وعلى الأغصان معتزلة بعداء- يفضلون «عليًا» لئلا يتركوا في سبيل الدين لا لقرابته من الرسول، ثم إنهم في الوقت نفسه لا يجهلون فضائل غيره من الصحابة،^(٢) فموقف المأمون إذن من تفضيل «علي» موقف اعتزالي، وهو يمثل تمامًا موقف معتزلة بعداء، وهو المذهب الذي اعتنقه المأمون^(٣)

وفي غصوه ما تقدم يمكن القول إن مذهب المأمون في تفضيل «علي» يعد

(١) العقد الفريد ٣٣/٣٧، الطبعة الشريعة ١٣٠٥ هـ.

(٢) انظر الفصل الخاص بالاتجاه السعي في فكر المعتزلة السياسي.

(٣) حسن لإسلام ٢٩٥/٢٢.

خطوة احترازية مهمة، ويجب تعبيره من زاوية الاعتراض، والاعتزال البعادي بالذات لا من زاوية التشجيع

٢- ازدياد نفوذ احمد بن أبي قُوداد:

مات ثمامة بن أشرس - كبير المعتزلة في بلاط المأمون - سنة ٢١٣هـ^(١) وقد كان ثمامة - كما سبق - بمرلة مستشار المأمون، يأخذ برأيه في الرجال ويستصحه في كثير من الشؤون، وقد تعاصر ثمامة وابن أبي قُوداد فترة في بلاط المأمون (من سنة ٢٠٤ إلى سنة ٢١٣هـ)، ولكن حجم ابن أبي قُوداد لم يصعد صعودًا ظاهرًا إلا بعد وفاة ثمامة، وقد حل في مكانه مستشارًا للمأمون ولكن بصورة أكثر تأثيرًا وتشعبًا، والذي يبرر عمق هذا التأثير ما يذهب إليه بعض المؤرخين من أنه هو الذي أغرى المأمون بعقبة خلق القرآن وابتحان الناس فيها، يقول ابن السكيت «وكان معتمدًا عند المأمون أمير المؤمنين يقبل شهادته ويصغي إلى كلامه، وأخبره في هذا كثيرة، فمن ابن أبي قُوداد له القول بحق القرآن وحسنه عند وصبره يحتكم حقا صيًّا إلى أن أجمع رأيه في سنة ٢١٨هـ حلى المراء إليه»^(٢) وليس الهدف هنا إقرار ابن السكيت على نهجته هذه، فقد سبقت مناقشة مظاهره وتبين أن المأمون لم يصغر في آرائه عن تلقين من أحد، بل صدر عن دراسة واقتناع، ولكن هذا القول يشير إلى تعظيم مكانة ابن أبي قُوداد حتى سب إليه البعض إلقاء آرائه على المأمون

ورغم أن ابن أبي قُوداد لم يكن وزيرًا للمأمون ولا صاحب منصب رسمي فإنه كان في مرلة دوماً كل المصائب، ولم يطرأ على مسرته هذه لدى المأمون ما يخفف من رفعتها أو يوهن من رموزها، بل رادتها الأيام رفعة ورموضًا، ومن يسن المأمون وهو على فراش الموت أن يوصي خليفته المعتصم بمكانة ابن أبي قُوداد والحرص على رعايتها، وذلك في قوله «وأبو عبد الله ابن أبي قُوداد فلا يمارك وأشره المشورة في كل أمرك فإنه موضع بذلك مست»^(٣) وقد كان

(١) التبرم الزاهرة ٢٠٧/٢

(٢) حلقب الشافعية ٢٠٦/١ وانظر أيضًا البداية والنهاية ٢١٩/١٠ كما يوافق بعض الباحثين على هذا الرأي فون مناقشة، انظر أحمد بن حنبل والمصنف لابن خلدون، ص ٩٧ والمعتزلة لزهدي جابر الله، ص ١٦١

(٣) تاريخ الطبري ٢٩٥/١٠

ابن أبي ثؤاد عبد المأمون كما أراده المأمون أن يكون عبد المعتصم ملازمًا له
ومستأثرًا في كل أموره

واعتماد المأمون على ابن أبي ثؤاد وثقته المطلقة به، مع ما كان عليه
ابن أبي ثؤاد من اعتزال راسخ متعصب، يعكس مظهرًا من مظاهر تشيع المأمون
بمذهب الاعتزال في هذه المرحلة من حياته، فالمعروف أن الإنسان يعيل بطبعه
إلى من يوافقه مذهبًا ومشرقيًا ويحرف عنه ليس كذلك، ومن هذه الزاوية كذلك
يصر عزل المأمون ليعين بن أكرم

٤- عزل يحيى بن أكرم عن منصب قلضي القضاة:

الثابت تاريخيًا أن صلة يحيى بن أكرم بالمأمون بدأت مبكرة حتى ذكر أنه كان
السبب في تعريف المأمون بأحمد بن أبي ثؤاد في سنة ٢٠٤هـ^(١) وقد كان يحيى
ابن أكرم مسلميًا من البدعة يتحمل مله أهل السنة^(٢)، وسلامته من البدعة
وصف يحيى ضمن ما يعني عبد القلاء أنه لم يكن معتزليًا، ورغم ذلك فقد
عينه المأمون قاضي قصته وبلغ عنه مكانًا رفيعًا، يقول ابن خلكان: «وعلب
على المأمون حتى لم يتقنه أحدٌ عنه من الناس جميعًا» ثم يقول: «فولا يعلم
أحدًا غلب على سلطانه في زمانه إلا يحيى بن أكرم وأحمد بن أبي ثؤاد»^(٣)، فقد
كانت مكانته إذ ذاك عبد المأمون تافس مكانة ابن أبي ثؤاد أو تزيد عليها، والتدريج
الأساسي أن مكانة ابن أبي ثؤاد استمرت وازدادت تمكّنًا مع الأهم، أم مكانة
يحيى فقد هتت وحلّ عهدها إلى يحيى بن أكرم الذي كان سنة ٢١٧هـ حين كان
يحضره عزلًا مهينًا، وأمره بالرحيل إلى بغداد والّا يرح داره^(٤) عما السرمي

(١) ابن خلكان ٦٦/١ - ٦٧

(٢) المصدر نفسه ١٩٧/٥

(٣) المصدر نفسه ١٩٨/٤

(٤) تاريخ الخلفاء ٥٢٠/٢ وذكر المصنف في مروج الذهب ٢٣٢/٢ وابن خلكان في الوفيات ٢١١/٥

أن عزل يحيى كان سنة ٢١٥هـ والمأمون يحضر، ولما كان الغالب تاريخيًا أن زيارة المأمون لمصر بسب

في سنة ٢١٧هـ فإن ما ذكره المصنف وابن خلكان غير دقيق. انظر المجموع الزاوية ٢١٦/٢،

وتاريخ الطبري ٢٧٠/٢

هذا التحول؟ يقال إن سببه ما رُمي به «يحيى» من اتهامات حلقية^(١)، ويقال أيضاً إن أحمد بن أبي كواد وشئ به إلى المأمون تقريباً إلى إحدى الشخصيات^(٢)، ويقال إن يحيى كان حش المعاملة قاسياً^(٣)، ولكن هذه أسباب لا تبدو متسقة، أو على الأقل ليست هي أهم الأسباب، وإلا فلماذا «استمر يحيى» في منصبه إلى سنة ٢١٧هـ. ولم تظهر هذه العيوب إلا في المرحلة النهائية من حياة المأمون؟ إن ما يبدو أكثر اتساقاً مع طبيعة هذه المرحلة أن عرن يحيى كان بسامع مذهبي، إن قاضي القضاة الذي يقول «القرآن كلام الله»، فمن قد إنه مخلوق يست، فلا تاب ولا عُريت عنه^(٤) لم يصبح الرجل المشدود لحليقة يرى أن من لم يعترف بحلق انقرأ فقد خرج عن دائرة الإيمان الصحيح. لقد كان المأمون على وشك أن يمنح الناس في خلق انقرأ، وأن يأمر عماله بعزل كل من يكره هذه العقيدة عن مناصبه، ومن الشائش الصارخ أن يذهب المأمون إلى رأي ويحمل الدس عليه، وقاضي قضائه يقول بضده؛ ولهذا كان عرن يحيى حضوراً من المأمون لمقتضيات مذهبه ومظهره من مظاهر تشيحه به، وكان في الوقت نفسه تمهيداً لإحلال سياسة المحنة في القرآن، ولم يكتب المأمون بعرن يحيى بل حذر منه المحتشم في وصيته له وهو على فراش الموت، وبهاء أن يستعين به في عمل من أعماله^(٥)

٥- محاولة المأمون في آخر حياته أن يجعل الناس على قول بحلق القرآن.

بدأت هذه المحاولة في ربيع الأول سنة ٢١٨هـ / ٨٣٣م حين كتب المأمون إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم بامتحن القضاة والمحدثين في خلق القرآن^(٦) والمعروف أن المأمون توفي في رجب من العام نفسه^(٧)، فقد بدأ المحنة إذن قبل

(١) مروج الذهب ٢/ ٢٣٢، وابن حنكاه ٥/ ٢٠١

(٢) تاريخ الخلفاء ٧/ ٥٧٠

(٣) مقابلة لابن خلدون، ص ١٣٩

(٤) ابن حنكاه ٥/ ١٩٨

(٥) الطبري ١٠/ ٢٩٥

(٦) المصدر نفسه ١٠/ ٢٨٤

(٧) المصدر نفسه ١٠/ ٢٩٥

وفاته برهء خمسة شهور، ومنذ بداية المحنة أخذ تاريخ المعتزلة يصطبغ بصبغة خاصة تقوم على استغلال النعوت في محاولة إقناع الناس بما يرون أنه الصواب، فإن لم تُجهد محاولة الإقناع أرادوا حسمهم عنى الاقتناع بالسيف، وسيخصص الفصل القادم لنتناول دور المعتزلة السياسي في عصر المحنة، وأبعاد هذا الدور ونتائجه، والمقصود هنا هو الإشارة إلى أن محاولة المأمون لإرغام الآخرين على القول بحلق القرآن تعكس قمة إيمانه بملذهب الاعتزال وتعكس إرادته أن يعرضه على عقائد الناس بعد أن اعتقد هو اعتقاداً كاملاً أنه الحق المبين، ولقد سبق القول إن عقيدة خلق القرآن لدى المأمون مرت بمرحلتين ثلاث: أولاً مرحلة الاعتقاد الشخصي، وثانيها مرحلة إظهار هذا الاعتقاد على الملأ، أما الثالثة فهي هذه التي تمثل في حمل الناس على هذا الاعتقاد بسيف السلطان.

إن سياسة المأمون في المحنة تمثل صحيح لتطبيق المعتزلة لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد أمر المأمون في البداية بعرض ملذهب خلق القرآن على القضاة والمحذئين لاعتناقه بالحسن فإن لم يفعلوا فإنه أمر بركوب الصعب معهم وتدخل السيف لحسم المراء^(١)، ومن ثم كان إعلان المأمون لسياسة المحنة في القرآن إعلاناً مه لبداية صفحة جديدة من تاريخ المعتزلة السياسي تلخص في أن يكون الفكر الاعتزالي مصدراً نابع من سياسة الدولة؛ لأنه من وجهة نظر المأمون والمعتزلة هو الوجه الصحيح للإيمان بالخالف من الثواب، وقد كانت نظرية خلق القرآن أبرز موضوع في هذه الصفحة الجديدة من تاريخ المعتزلة؛ وذلك لاتصالها المباشر بمبدأ التوحيد أصل الأصول في الإسلام، وإن وجدت بعض الموضوعات الأخرى في تلك الصفحة الجديدة.

يخلص مما سبق عرضه في هذا الفصل إلى أن عصر المأمون كان طَوْرًا جديدًا في تاريخ المعتزلة، وأن هذا العصر ينقسم إلى قسمين بارزين: أما أولهما فقد استمر إلى إظهار المأمون لخلق القرآن في سنة ٢١٢هـ، وأما الثاني فقد بدأ منذ هذه السنة (٢١٢هـ) إلى نهاية عصر المأمون. وكان القسم الأول مرحلة موازنة بين المذاهب عند المأمون أتيح له خلالها التعرف إلى الاعتراض من مصادره، فلما

بدأت المرحلة الثانية أخذ تحول المأمون إلى الاعتزال يتخذ صوراً متوالية عما
استقر في حقه أنه الحق الذي لا يشوبه باطل أراد أن يجلس الدولة كلها معتزلة،
إن لم يكن على بساط من الصاهم والود عليك على أمة الرماح
ومن هنا يبدأ قور آخر جديد في تاريخ المعتزلة هو دور الفهر والتسبط، وهو
موضوع الفصل التالي.

الفصل الثاني المعتزلة في مرحلة التسلط

بدأت مرحلة التسلط الاحترالي في سنة ٢١٨هـ، وانحصر معها بوقعة الوثائق في سنة ٢٣٢هـ، فقد دامت إدد أربعة عشر عامًا حاول المعتزلة خلالها حمل الكفافة على اعتناق مذهبهم وقد كان من أبرز مظاهر هذا التسلط الاحترالي ما يعرف بـ «محنة خلق القرآن»؛ ولذا فسن الطيحي أن يبدأ بها في دراسة الأحداث البادرة التي أثارها المعتزلة في تلك المرحلة

محنة خلق القرآن:

وتبهي الإشارة إلى أن الهدف هنا ليس دراسة هذه انقطعية دراسة كلامية وتحليل الموقف الديني للمعتزلة منها، فهذه دراسة أليق بالفلسفة منها بالتاريخ، وإن كان ذلك لا يعني إغفال هذا الجانب تمامًا، بل يعني الاقتصاد منه على ما لا صلة بالأحداث التاريخية موضوع البحث، كما أن الهدف هنا ليس دراسة تاريخ المحنة دراسة عامة مستقلة، بل دراسة هذا التاريخ سياسيًا وفي ضوء إسهام المعتزلة في توجيه أحداثه^(١)

بدأت أول شرارة في هذه المحنة حين أرسل النعمان -وهو بالرقبة- إلى نائب بغداد إسحاق بن إبراهيم بن مصعب -في ربيع الأول سنة ٢١٨هـ- كتابه الأول

(١) من الأبحاث الحديثة التي عالجت تاريخ المحنة علائقًا عامة دون الاقتصاد على جانب السياسي كتاب أحمد بن حنبل والمحنة للمستشرق الأمريكي إيلينور تروجره لأستاذ عبد العزيز عبد الحق وأيضًا «ابن حنبل حياته وعصره» كزافي وظهوه لسميد أبي زهرة.

الذي يتضمن امتحان القضاة والشهود في القرآن، وملحصة^(١) أن الله حُتِلَ حلفاء المسلمين أمانة تصحيح عقائد الناس وتقويم ما يُلحق بها من ربح؛ لأن السواد الأعظم من الرعية محروم من نعمة النظر والتثبت، ومن هنا فإنهم آسوا بقدوم انقراء فأقَى بهم ذلك إلى المساواة بين الله وخلقه، ثم يستدل المأمون بالقل والعقل على بطلان هذه العقيدة ويرى أن ما شجع العامة على التماهي فيها هو اعتناق بعض العلماء لها قسراً بذلك صلبهم وتصلب للردة والعدالة فيهم؛ فأولئك إذن قسرة الأمة ورؤوس الضلالة، وينتهي إلى أنهم بذلك العقيدة لم يستكموا حقيقة الإسلام ولم يُخْلِصُوا التوحيد، فليسوا موضع ثقة في أعمالهم ولا شهاداتهم، وبعد ذلك يُخْلِصُ المأمون إلى هداه من هذا الكتاب في قوله لإسحاق: «اجمع من بحفرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابنأ بامتحنهم فيما يقولون، وتكشيعهم عما يعتقدون في خلق الله القرآن وأحاديثه، وأغلبنهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلَّبه الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يؤثِّقُ بدينه وخبر من توحيله وبقية» فإذا أقر القضاة بذلك كان عليهم أن يمتحوا الشهود لديهم ويرضوا شهادة من ينكر خلق القرآن هذا هو ملخص الكتاب الأول في المحنة، ومنه يتبين أن المأمون يقصر الامتحان في القرآن على القضاة والشهود، أما القضاة فلأنهم يتصدرون للحكم بين الناس، ولن يكون حكمهم هذا موضع ثقة إلا إذا كان إيمانهم صحيحاً خالفاً من شوائب الشرك، وأما الشهود فلأن شهادتهم أساس لعمل القاضي، ففي صورتهم يصدر حكمه، ولن تكون شهاداتهم موضع ثقة إلا إذا كان إيمانهم موضع ثقة أيضاً.

ثم طلب المأمون من إسحاق أن يرسل إليه -وهو بالرقعة سبعة من الفقهاء، جندهم بأسمائهم ليبحثهم في القرآن، فأرسلهم إليه إسحاق فامتحنهم المأمون فأقرؤهم جميعاً بخلق القرآن، فأعدهم المأمون إلى بغداد، وأمر إسحاق بن إبراهيم أن يعلن إقرارهم هذا على الملأ^(٢).

(١) الطبري ٢٨٤/١ - ٢٨٥ بغداد لابن طبريز، ص ١٨١ وما بعدها.

(٢) الطبري ٢٨٦/١٠

ولكن المأمون لم يكتب بذلك، بل أرسل إلى إسحاق كتاباً ثانياً^(١) هو في الحقيقة بسط لوجهة نظره في الكتاب الأول وإدلاء بمزيد من الحجج، فقد أضاف في هذا الكتاب أن هؤلاء الذين يدعون قدم القرآن يدعون معبب النصارى في عيسى حيث ادّعى أن عيسى غير محرق لأنه كلمة الله ويمضي المأمون في هذا الكتاب شوكة أبعد حين يحرم هؤلاء من تولي أي أمر من أمور الرعية بعد أن حرمهم في كتبه الأول من القضاء والشهادة، فهو يرى أن إيمانهم مهتم بانعدام التوحيد؛ ذلك أنه «لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق» ولا جنوى بعد ذلك من أن تظهر على هؤلاء بعض معالم الرشاد والسداد فإن الفروع مردودة إلى أصولها ومحمولة في الحمد واللم عليها، ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته فهو بما سواه أعظم جهلاً وعن الرشاد في غيره أعمى وأضل سبيلاً. وفي نهاية الكتاب يأمر المأمون إسحاق بأن يبدأ امتحاناً جديداً في القرآن يترتب على نتيجته تثبيت المجيب في مصبه وحرول الممتنع

دعا إسحاق بوجه الفقهاء والمحققين والقضاة وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين ليتصمموه جيداً، ثم بدأ يمتحنهم واحداً واحداً، فما أنكروا خلق القرآن إنكاراً صريحاً ولا أجابوا إجابة صريحة، ولحوار التالي بين إسحاق وأبي حسان الريادي - أحد من طلبة الامتحان - يمثل نموذجاً لما دار في تلك المناقشات، فقد سأل إسحاق أبا حسان القرآن - مخلوق هو؟ فقال القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إماماً، وبه سمعنا همة العدم، وقد سمع ما لم نسمع وعلم ما لم نعلم، وقد قبله الله أمراً فصار يقيم حبساً وصلاتاً وموَدِّي إليه ركاة أمواله وسجده معه، ويرى إمامته إمامة، وإن أئمتنا الثمرياء، وإن بهانا انتهينا، وإن دعانا أجابنا فقال إسحاق القرآن مخلوق هو؟ فأعاد عليه أبو حسان مقالته. قال إسحاق إن هذه مقالة أمير المؤمنين، فإن قد تكون مقالة أمير المؤمنين ولا يأمر بها الناس ولا يدهوهم إليها، وإن أخبرني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول قلت ما أمرتني به، فقال له إسحاق ما أمرني أن أبلغك شيئاً^(٢) كما أن لحوار الذي دار بين إسحاق وأحمد بن حنبل

(١) انظر نص الكتاب الثاني في الطبري ٢٨٧/١٠، وانظر أيضاً ابن بطون، ص ١٨٣ وما بعدها

(٢) الطبري ٢٨٨/١٠، وابن كثير ٤٦٥/٦

لم يجاور فيه «بن حبل قوله القرآن كلام الله لا أريد عليه، ورفض وصفه بأنه مخلوق أو قديم»^(١) وهذا هو المنحور الذي دارت حوله كل الإجابات

كتب إسحاق بن إبراهيم إجابات القوم وأرسلها إلى المأمون، فكتب إليه المأمون كتابه الثالث يحمل فيه على هؤلاء الذين وصفهم بأنهم متصصة أهل القبلة وملتصو الرئاسة فيما يسوا له بأهل لأهلهم لم يجيبوا بخلق القرآن وقد سرد المأمون مديهم وذكر ما يعرفه عنهم من مساوئ تنفعه إلى الشك في براهة موقعهم، ثم طلب المأمون من إسحاق أن يعيد امتحانهم فمن أجاب منهم بخلق القرآن أطلق سراحه، ومن لم يجب، أو علن حد تعبير المأمون فمن لم يرجع عن شركه من هؤلاء بعث بهم إسحاق إلى المأمون مقيدين بعيد عليهم الامتحان، فاجابوا فقد نجوا، وإذ أنكروا تحملهم جميعاً عن السيف ولكن المأمون طلب من إسحاق أن يتولى بياضة قتل اثنين من هؤلاء إن رفض الإجابة، فما بشر بن الوليد، وإبراهيم بن المهدي^(٢) ولعل المأمون رأى أن هذين يالذات قد عرفا الحجة كاملة وانقطعت أمدارهما في الإنكار، فلن يسمح عبد المأمون جليلاً بجهلانه في هذه القضية

وهكذا جمع إسحاق هؤلاء مرة أخرى وأعاد عليهم الامتحان واضعاً أمامهم تهديدات المأمون، فأقروا جميعاً بخلق القرآن إلا أربعة منهم، ثم أعاد الامتحان على هؤلاء الأربعة فأجابه أحدهم، وبعد يومين أعاد الامتحان على الثلاثة فأجابه آخر، ولم يبق مصلحاً عن إنكاره إلا اثنان هما أحمد بن حنبل، ومحمد بن بوح، فكتبهما إسحاق بالقيود وبعث بهما إلى «طرسوس» حتى يرجع إليهما المأمون من هرو الروم، وكتب إلى المأمون كتاب يذكر فيه إقرار من أقر بخلق القرآن، وأنهم أجابوا مكرهين، وقد التمسوا لأنفسهم العذر عن الإجابة لمكان هذا الإكراه، فأرسل المأمون إلى إسحاق كتابه الرابع يحقر من شأن هذا العذر؛ ذلك أن ما احتجوا به من قوله تعالى ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] يطبق على من اعتقد الإيمان وأظهر الشرك

(١) الطبري ٢٨٨/١٠، وابن الأثير ٤٢٦/٦.

(٢) انظر من كتاب المأمون الثالث في الطبري ٢٨٩/١٠ وما بعدها.

كعصاة من يدسره، وأما من اعتقد الشرك وأظهر الإيمان فليست هذه الآية له، ومن ثم لا تصلح متعلقاً لهم^(١)

ولهذا أمر المأمون إسحاق أن يرسل إليه هؤلاء العقهاء ليرى بهم هل كانت إجاباتهم صادرة عن إكراه أو اقتناع، فامتثل إسحاق وبعث بهم إلى «طرسوس» لينتظروا أوبة المأمون من عرو الروم، ولكن الأجل لم يُبْهَل المأمون حتى ينتقي بهم، فلما وصل هؤلاء إلى «الترقة» في طريقهم إلى «طرسوس» بلغهم نعي المأمون مُرَقُّوا إلى بغداد، وبذلك أُضِلَّ الستار على أحد فصول المحنة ليبدأ فصلها الثاني في عصر المعتصم

هذه باختصار- أهم الأحداث التاريخية المتعلقة بالمحنة في عصر المأمون، وقبل انشروع في دراسة تطوراتها إبان خلافة المعتصم يجدر ذكر الملاحظات التالية من المحنة في عصر المأمون:

أولاً كانت كتب المأمون في المحنة تعبيراً صحيحاً عن منهج المعتزلة في تطبيقهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مهم في تطبيقهم لهذا المبدأ لا يلجؤون إلى القسوة ولا بعد أن يعشل الدين، والقسوة معها درجات، وهم ينصاعون بها خضوعاً للموقف حتى تبلغ حداً الأقصى، علقت أمر المأمون في الكتاب الأول بمتحان القضاة والشهود وهزل النقاضي الذي لا يجيب ورد شهادة الشاهد، ثم رفع درجة العقوبة بعد ذلك حين أمر ألا يتولى امرؤ يكر خلق القرآن شأنًا من شؤون الرعية، ولما رأى المأمون أن هذه العقوبة لم تشب «هـ القوم بدأ يهتد بتدخل السيف ليحكم بينهم فيما هم فيه يختصمون! وينحصر ذلك المنهج في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قول المأمون فيما يُدعى «أحمد ابن يبريد» أحد منكري خلق القرآن «إنه صبي في حقنه لا في سنه، وإنه إن كان لا يحسن الجواب في القرآن فسيحسه إذا أخذه التأديب، ثم إن لم يعمل كان السيف من وراء ذلك»^(٢) فالتقاش أولاً، ثم التأديب بعده، ثم السيف بعدهما

ثانيًا: كان «المأمون» محللاً كل الإخلاص في اتباع سياسته هذه لفرع وجهه

(١) انظر تفصيلات ذلك في الطبري ٢٩/١٠ وما بعدها، وابن الأثير ٤٢٧/٩ وما بعدها.

(٢) الطبري ٢٩٠/١٠

نظرة على الآخرين بالقوة، وذلك لا يعني أن المأمون كان مصيباً في ذلك،
 فالمعتقد لا يمكن إرغام الناس على الاقتناع بها، والتفتيش عليها أمر مستحيل،
 أما إخلاص المأمون في ذلك صبره إلى غيرته على المذهب الحادس للتوحيد
 وخوفه أن يحل التحريف على هذا المذهب، أو أن تتطور عقيدة المسلمين في
 القرآن لتصبح كعقيدة النصارى في حين كلاً من قديم لأنه كلمة الله وإخلاص
 المأمون في عقيدته تلك يعني الرعم القائل بأن بعض حديثه من المعتزلة أغروه
 بها وحملوه على الامتحان فيها، كما يعني ما يرميه المستشرق الأمريكي «ولتر
 باتون» من أن المأمون كان صانعاً في مذهبه الاعتزالي هذا من خيفة بالسنة
 واستخافه جؤها الحادق؛ ولهذا أحاطه به برجال يماثلونه في برعته نحو الفكر
 الحر^(١) إن مؤدى هذا الرأي أن مذهب المأمون والمعتزلة يتصادم مع السنة،
 أو أن السنة كانت تعمل قيوداً على هؤلاء، وقد حاولوا الثورة عليها باعتناق
 مذهب يدعو إلى الفكر الحر كان من بين مظاهره القبول بحلق القرآن واضطهاد
 الفقهاء والمحدثين، لكن الواقع لا يؤيد هذا الرأي؛ لأن القول بحقق القرآن من
 وجهة نظر المعتزلة لا يتعارض مع السنة، ثم إن الفكر الحر عد المعتزلة لا يعني
 أنهم ضاقوا ذرعاً بالسنة، بل يعني وهما العقل لمطاردة الشئ التي تُشوّه لقاء
 «لعقيدة الإسلامية الصحيحة، حرماً منهم على الوصول بالتوحيد إلى أكمل
 مذهبهم، ومن هه يسر تشددهم في محنة خلق القرآن

ثالثاً: يشير الأستاذ «أبو زهرة» شكوكاً حول صحة الكتب السابقة في المحنة إلى
 المأمون، ويرى أن صاحب هذه الكتب هو أحمد بن أبي ثؤاد، وهو يعتمد في
 إصدار هذا الحكم على ما اتسمت به لغة هذه الكتب من إسهاب وطول، وليس
 من عادة الحنفية إذا كتبوا بأنفسهم أن يسهوا ذلك الإسهاب، ثم إن الطبيعة يعبر
 فيها عن نفسه بلغة العاذب لا المتكلم، ويرى خلالها إلى العجز في تناوئ هذا
 واستحلال ذلك للربا مما تردفه حفاة المأمون، وقد تفتت هذه الكتب
 والمأمون من بعض قد تضعفت نفسه؛ ولهذا سزع لاس أبي ثؤاد ما كتب،
 وأخيراً فإن كتب والمأمون غائب عن بغداد، هـ «لماذا لم يتحدث المأمون ما اتحد

(١) ماثون أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمه عبد العزيز عبد العزيز، ص ٩٥

وهو بطلان العلماء جميعاً حوله ولم يدع إلى الامتحان إلا وهو غائب عن بغداد^(١)

هذه بإجمال - هي أسباب شك الأستاذ أبي رهرقة في صحة كتب المحدث إلى المأمون، لكن باحثاً آخر - هو الأستاذ عبد العزيز عبد الحق - يرفض هذا الرأي معتمداً على أسباب أهمها

١ - لم يثبت أن المأمون أرسل كتبه وهو مريض؛ لأن مرض المأمون بدأ في العشرة الأخيرة من جمادى الثانية (سنة ٢١٨هـ)، وقد تم إرسال هذه الكتب في ربيع الأول والثاني وجمادى الأولى وعشرين يوماً من جمادى الثانية^(٢)

٢ - كان المأمون عن إحاطة بالاعتزال لا تقل عن إحاطة أحمد بن أبي قزاد به، أما ثقافته وسعة اطلاعه على الفلسفة وعلوم الأوائل فلنك مما قصر عنه ابن أبي قزاد، ومن هنا فليس غريباً أن تصدر هذه الكتب عن المأمون بما احتوت عليه من تفصيل وتعميل، ولم يكن المأمون بحاجة إلى ابن أبي قزاد ليكتبها له

٣ - أما ما ورد في كتب المأمون الثالث من تجريح في الفقهاء وذكر لمطالبهم فإن المصادر تؤيد إمكانية صدوره من المأمون، ذلك أن العباسيين في صدر دولتهم ابتدأوا جهاراً حاملاً للأخبار يشرف عليه موظف كبير يسمى «صاحب الخبر»

وبروي السبهي عن إبراهيم بن السدي ما يؤيد ذلك بخصوص المأمون، فقد ذكر «ابن السدي» ما كشفه له المأمون من حال أصحابه وما يراؤون به الناس^(٣)، وعندما خرج «ابن السدي» من عند المأمون قال له رجل من عظماء العسكر ممن سمع هذا الحديث: هل رأيت أو سمعت قط أعلم برعيته وأشد تنقيراً من هذا؟ فقال ابن السدي: اللهم لا^(٤) وهذا يعني أن المأمون كان يعرف حبيبا الحياة

(١) ابن سبيل أبي رهرقة، ص ٦٠ - ٦١

(٢) الطبري ٢١٥/١٠

(٣) يعقوب إبراهيم بن السدي معلقاً «والله لو كان في رجل كل رجل حولاً لما راد على مرفقه»

المناس والسوء، ص ١٢٩

(٤) ومما قاله المأمون في هذا الحديث: اتسبح حميد الطوسي، وصلى محمداً، وصيام الشجاني، وحمو، بشر المرمي، وبناء مالك بن شاهك المصاعد، ويكاد إبراهيم بن برقة على الصبر -

الحاجة لدوي المكانة في دولته وهو يستغل معرفته تلك في الوقت المناسب^(١)

هذه هي وجهة نظر الأستاذ عبد العزيز عبد الحق في اعتراضه على رأي الأستاذ أبي رهرة. والحق أن كل الدلائل ترجح سببه هذه الكتب إلى المأمون، بالإضافة إلى ما سبق ذكره الآن يبدو من المستبعد حقاً أن يُقيم ابن أبي ذؤاد على محاولة حقاء كهده، هي محاولة الكذب على الخليفة والتقول عليه بما لم يقله، حتى لو صح أن عرض عليه هذه الكتب مستملاً حالة مرضه، وهو يعلم أنه سيوافق تحت وطأة المرض، فهل علم ابن أبي ذؤاد أن المأمون لن يقرأ من مرضه ولن تتكشف أسامه الحقائق عارية صريحة ليرى سوء هذا الصنيع الذي أثار الرعبية وأفسد القلوب؟ هذه واحدة، والأخرى أن المأمون قال في وصيته للمعتصم وهو على فراش الموت: «وعد بسيرة أخيك في القرآن»^(٢) وربما قيل إن المراد هو حقه عن اعتناق منهج المأمون في خلق القرآن، لكن مفهوم العبارة يعطي أبعد من هذا، وإلا لقل له: «وعد برأي أخيك في القرآن» فلك أن السيرة توحى بالمسند والطريقة لا مجرد الرأي، فكأنه قال: «حد بمنهج أخيك في امتحان الناس في القرآن واستبعاد من لا يقر بحلقه، وهذا ما كان من المعتصم معللاً، ولا يمكن القول بما بأن ابن أبي ذؤاد هو الذي كتب وصية المأمون وهو على فراش الموت ومن قبحها هذه العبارة!

ثم يبقى بعد ذلك تساؤل أخير فيما لو صح أن ابن أبي ذؤاد كتب هذه الكتب، فهل كتبها برغبة المأمون وإرادته أو دون رغبته وإرادته؟ إن كانت الأولى فإن

١ - (المحاسن والسيئات)، ص ١٥٠. ويروي طيهفي أيضاً أن المأمون قال لإبراهيم بن السدي: «يُحكى أنك عالم وأمر الدولة ورجال الدولة فقال إبراهيم: ذلك الذي يرمي بأمر المؤمنين بعد الفرس أن أحرف أهدم موائن وسحاسن سافاني، قال: فهايت ما عتفك، ثم أنشأ يحلفني وسافني من أمور غبية لم تخطر ببالني لك فكاند منها أن قال ما اسم أم فخطبه بن شبيب؟ فقلت لا أعلم، قال: لهابه بنت سنان، ثم قال ما اسم أبي هود؟ قلت لا أعرفي، قال: فلان، فوالله ما زال يسافني من خبي أمر الدولة ولا يجد عتفي جواباً ولا يرمي عن أن يسب، فكلما فعل ذلك رادني صتني وضمت عند نفسي». (المحاسن والسيئات)، ص ١٤٩.

(٢) انظر تفصيلات رأي الأستاذ عبد العزيز عبد الحق في مقدمته ترجمته لكتابه: «أحمد بن حنبل والمحنة» د. هياوي، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣) الطبري ٢٩٤/١

المأمون هو المسؤول الأول والأخير عن هذا العمل، وتصبح مهمة ابن أبي ثؤاد
 هنا شكلية بحث ما دام لا يترجم إلا عن فكر المأمون ورغبته، ومن ثم فإن نسبة
 هذه الكتب لابن أبي ثؤاد تصبح غير كاملة الأركان، وإن كانت الأخرى، أي أن
 يكون ابن أبي ثؤاد كتبها دون رغبة المأمون وإرادته فهذا هو العمل الذي يستبعد
 صدوره من ابن أبي ثؤاد، بل يستبعد صدوره من إنسان لا يلم إلا بأبجديات
 السياسة والتسيير

أما الاعتراض الوحيد الذي يثيره الأستاذ أبو زهرقة حول كتابة هذه الكتب
 والمأمون غالب من بعداد، فإن ما يبدو ممكناً في الإجابة عنه أن المأمون لما
 مضى في دعاه هذا المنصب وأحس أنه الحق الصريح أدرك ضرورة مشروء بين
 رعيته دون إبطاء، لأن الأمر هذا أمر إيمان وشرك وليس قضية فرعية من قضايا
 الدين يسوع فيها التأجيل أو الحلاف، ولعل المأمون كان يحس أن يطول به
 المقدم في عروته تلك، ولهذا أدر القضية، وربما كان مطمئناً إلى أن وجه الحق
 فيها يبين بعد ما ساقه من حجج وبراهين تؤيد ما يراه، وإلى أن العلماء
 سيعرضون للحق فور سماع الحجة، فلما أحبره إسحاق بن إبراهيم بنتيجة
 الامتحان خاب على المأمون وثارت ثورته، ثم طلب ما طلب من إرسال العلماء
 إليه ليمتحهم بنفسه

أما الاعتراض الخامس بما اتسمت به كتب الصحة من إسهاب وطول، الأمر
 الذي لا تجري به عادة العلماء إذا كتبوا بأنفسهم، فإن ما يسمى تذكرة في مقام
 الرد عليه أن المأمون لم يكن على طراز من سبقه من العلماء، بل كان عبياً
 بالمعرفة متدقق التفكير، فضلاً عن أن القضية التي يعالجها هذه قضية تتعلق بجوهر
 العقيدة، وهو موقف يُعطي عليه أن يقتضي كل الأدلة التي تدعم وجهة نظره، وأن
 يطارد الشبهات التي تتعلق بها المحاللون

لخلاصة ما تقدم في هذه النقطة أدر سياسة المحنة كانت يعلم المأمون وإرادته،
 ولم تُمل عليه إملاء أو تُتخذ من ورده ظهوره، وأنه كان صادراً فيها عن إيمانه
 لعين ببعده، ثم عن إيمانه بحظورة الأمر الذي فارت عليه المحنة، وهو عقيدة
 التوحيد كما يتصورها المعتزلة

رأيًا: كان سلوك المأمون في المحنة صادرًا عن إحساسه بمسؤولية الإمام في حمل الناس على الجادة وتقويم أحوالهم دينيًا ودينيًا، فالإمام ليس مسؤولاً عن إدارة الشؤون الدنيوية لرعيته فقط، بل هو مسؤول أيضًا عن توجيه حياتهم الروحية وإقامتها على الحق وعلى طريق مستقيم، وهذا هو العارق الواضح بين الحلفاء السياسيين والأمويين الذين غلب الطابع الميوي على خلافهم، وقد انتقد الدكتور أحمد أمين موقف المأمون في المحنة بأنه كان قائمًا على النحيط بين منصب الحليفة ومنصب المعلم في حين أن طبيعة الموقعين مختلفة بطبيعة منصب الحليفة «إصدار الأوامر الحاسمة التي لا تحتمل جدلاً ولا مناقشة»، أما طبيعة منصب المعلم فهي «أن يعرض النظريات ثم توضع نظرياته على بساط البحث فتارة تقبل وتارة ترفض»^(١) لكن الحقيقة أنَّ المأمون كان حريصًا على أن يقوم بدور الإمام لا الحليفة منصب^(٢) ويؤكد هذا المعنى ما ورد في غير موضع من كتب المأمون في المحنة، فهو يقول مثلاً في كتابه الأول -مبصرًا وجهة نظره في حمل الناس على منصب حق القرآن- «إن من حق الله على أئمة المسلمين وحلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استعظهم، وموارث السيرة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيته، والتشهير لطاعة الله فيهم»^(٣) ويكرر هذا المعنى ويوضحه في كتابه الثاني إذ يذكر أن من حق الله على خلقه أن يهدوا إليه من راغ عنه، ويردوا من أدبر عن أمره، ويهتجوا لرعاياهم سمعت نجاتهم ويقمعوهم على حدود إيمانهم وسبيل نورهم وعصمتهم»^(٤)

ومن هذا تشدد المأمون في المحنة تشددًا عظيمًا لإحساسه أنه يؤدي حق الله عليه، وقد عبّر عن هذا المعنى بدقة ابن العماد الحلبي حين ذكر أن المأمون «قام في هذه البدعة قيام متعبد بها»^(٥) وهذا هو السبب في أن المأمون مضى دون

(١) فصح الإسلام ٢٠٢/٣

(٢) د. محمد مصطفى طهارة، المأمون - الحليفة العالم، ص ١٢٧

(٣) الطبري ٢٨٤/١٠

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٦

(٥) شعوب المذهب ٢٩/٢

تُرد في إجراءات المحنة ولم يُبَدَّ في موقعه أي تراجع بعد أن رأى ردود الفعل السلبية بين الرعية لهذه الإجراءات، وقد تَبَوَّأ المأمون بين رعيته مكانة ماهرة وكان خليقاً به أن يتمسك بها وألا يصدر منه ما يحطُّ من قدرها عد رعيته، ولكنه لم يُرِدْ أن يعرِط في واجبه السبي تملُّقاً للرعية فاعتق منهج خلق القرآن على الرغم من علمه بإنكار الجمهور له، ثم راد بأن حمل الناس عليه، ويترجم عن مكانة المأمون ثم عن ردود الفعل لمنه بين الجمهور قول أبي المحاسن عنه «كان من رجاى سبي العباس حرماً وعزماً، وحلفاً وعسماً، ورأباً ودهاء، وهيبةً وشجاعةً، وسوداً وحماةً، لولا أنه شَأْنٌ فُلُكْ كُلُّهُ بقوله بحق القرآن»^(١)، وقد راد المأمون الشئ شَيْئاً من وجهة النظر هذه بإقْدَمِهِ على الامتحان في القرآن



قبل أن يمارق المأمون الحياة أُلْقِيَ إلى المعتصم -وهو على فردش الموت- وصية طويلة رسم له فيها الخطوط الحريضة لسياسته، ولعت نظره إلى أهم المسائل التي ينبغي أن يعالجها مور توليه الخلافة وإلى من يجب أن يعتمد عليه من رجال الدولة وَمَنْ ليس موضعاً لذلك، وليست تفصيلات ما جاء في تلك الوصية أمراً مقصوداً هنا، بل المقصود هو ما ورد في موضعين منها حاشاً بموضوع المحنة، فعلمه يعين على تفسير موقف المعتصم من هذه القضية أما أول الموضعين فهو قول المأمون للمعتصم «وخذ بسيرة أخيك في القرآن»، وأما ثانيهما فهو قوله «وأبو عبد الله بن أبي ذؤاد فلا يمارقك وأشركه المشورة في كل أمرك، فإنه موضع بذلك منك»^(٢).

كانت هذه الوصية بديراً باستمرار المحنة وتطورها في خلافة المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ)، وكان أخطر ما فيها هو الجانب الخاص بابن أبي ذؤاد، لقد حثَّ المأمون أحماء أن يُشْرِكْ أحمد بن أبي ذؤاد في كل أموره، وقد كان ممكناً أن يصبح دور ابن أبي ذؤاد محدود الخطر في عهد المعتصم لو كان المعتصم راسخ القدم في ميدان الثقافة والعلم كما كان المأمون، ولكن المعتصم كان قليل الحظ

(١) المجموع الزاهرة ٢/ ٢٥٥

(٢) الطبري ١٠/ ٢٩٤-٢٩٥

في هذه الميادين، بل تنهب بعض المصادر إلى أنه كان أميًا^(١)، ومن ثم تعاطف تأثير ابن أبي فؤاد في المعتصم وفاق كثيرًا تأثيره في المأمون^(٢) لقد كان المأمون مبدعًا للمحنة واضعًا لسيستها، ولم يتعد دور ابن أبي فؤاد في عهد دور رجل مقرب شريك في الملعب، أما المعتصم فقد كان متقنًا لسياسة وضعها له المأمون، ومن أساسها أن يكون ابن أبي فؤاد مستشاره في كل أموره، وسما هذا الأمر بالطلع، ومن هنا كان ابن أبي فؤاد في الحقيقة واضع سياسة المحنة في عهد المعتصم، ومثل المعتصم فيها دور السلطة الانتعابية، يقول ابن السكيت عن المعتصم مؤكداً هذه الحقيقة فقال المؤرخون ومع كونه لا يندري شيئاً من العلم حمل الناس على القول بحلق القرآن قلت (والكلام لابن السكيت) لأن أحاد المأمون أوصن إليه بذلك واضع إلى ذلك القاضي أحمد بن أبي فؤاد وأمثاله من فقهاء السوء^(٣)

وقد بدأ المعتصم خلافته بأن أسد إلى ابن أبي فؤاد منصباً خطيراً في دولته هو منصب قاضي قضائه^(٤)، ومن يكن هذا المنصب هو كل ما يمثل ابن أبي فؤاد من نفوذ في دولة المعتصم، فقد كان نفوذه أبعد من هذا بكثير، ووصل لدى المعتصم منزلة تنفاص دورها الرقاب، ويشرح هذه الصلة ما يرويه ابن خلكان عن أحد المتصلين ببلاد المعتصم لما رأته أحدًا فقط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي فؤاد، وكان يُسأل الشيء اليسير فمستع منه، ثم يدخل ابن أبي فؤاد فيكلمه في أهله وفي أهل الثور وفي الحرمين وفي أقاصي أهل المشرق والمغرب فيجيبه إلى كل ما يريد^(٥)، ويطول القول بمن يريد أن يتقن مظاهر هذه المنزلة التي نزلها أحمد بن أبي فؤاد من المعتصم، وقد خُصَّتها بعض المصادر القديمة بتعجيلات وإفافية^(٦)، وكل ما ينبغي التركيز عليه هنا أن هذه المنزلة الخاصة تركت تأثيراتها

(١) طبقات الشافعية لابن السكيت ٢١٨/١، النجوم الزاهرة ٢٥٠/٢

(٢) المعركة بوعدي جدار الله، ص ١٧١

(٣) طبقات الشافعية ٢١٩/١٠

(٤) ويجاب لأعيان ٦٧/١، النهاية والتهذيب لابن كثير ٣١٠/١٠

(٥) وفيات لأعيان ٦٦/١

(٦) انظر مثلاً تاريخ بغداد للمصطفى البغدادي ١٤١/٤ وما بعده، وابن خلكان ٦٣/١ وما بعده، والنهاية والتهذيب ٣١٩/١٠ وما بعده

أبيّة في مجرى المحنة في عهد المعتصم، فقد مات المأمون والمحنة لما ترك في بداياتها، وقد تقدم أنه استدعى إليه في طرسوس هؤلاء المرء الذين أحابوا إلى خلق القرآن مكرهين أو الذين لم يجيبوا أصلاً، ولم يُقَدَّرْ لهؤلاء أن يلتقوا بالمأمون إذ بلغهم به في الطريق إليه، فرُفِّدوا إلى بغداد، وكان من الممكن أن تطوئ صفحة المحنة عند هذا الحد لولا ما سبق ذكره الآن عن تأثير أحمد بن أبي قُود وما ارتبط به من وصية المأمون للمعتصم أن يأخذ بسيرته في القرآن وفي بداية خلافة المعتصم أصبح ابن حنبل يمثل المعارضة للرأي الرسمي حول القرآن، فقد مات زميله محمد بن نوح الذي ثبت معه على الامتناع عن الإجابة -مات وهما في الطريق راجعين إلى بغداد بعد وفاة المأمون^(١)، ولعل وفاته كانت تأثراً بإعياض السمر ووطأة القيود والشيحوخة معاً، أما الذين أجابوا على تأويل فقد قنع المعتصم منهم بذلك أخلاً يظهر موقفهم ولم يُؤخذ عليهم المحنة لاستحالة انكشاف عما في طوابع الصدور وهكذا ثبت ابن حنبل وحده في الميدان، وأصبح مناط آمال الجماهير وموضع إعجابهم وقد ألقى به المعتصم في السجن مكبلاً بالحنيد حتى أن تلبس ثنائه فلم يرد إلا إصراراً، ولما تبين للمعتصم صلابة موقفه أخذ يبحث إليه برسله في السجن فيأظفرونه ويحاولون رقه عن موقفه بالوعد تارة وبالوعيد أخرى فلم يفلح أيّشاً، وبعد ثمانية وعشرين شهراً قصاه ابن حنبل رهين سجنه^(٢) دون أن يتخرج عن رأيه فيدأ أسمة أراد المعتصم أن يحسم الموقف ويعقد له مجلساً عاماً للامتحان يستحضر به أساطين الفكر من رجال المعتزلة وعلى رأسهم أحمد بن أبي قُود فعقد هذا المجلس على مدار ثلاثة أيام وقد حاول المعتصم في اليومين الأولين أن يظهر من أحمد بإجابة فلم يستطع، فلما كان اليوم الثالث أحاط مجلسه بكل مظاهر البرهية، فرجال الدولة يأخذون أمكنتهم، وجرد المعتصم واقفون قوم بأيديهم السيوف، وقوم بأيديهم السياط ويستدعي الحليمة أحمد وسط هذا المشهد ويطلب من رجاله مآظفرونه، فيأظفرونه ويحاولون إرغامه بالحجة فلا يستجيب أحمد^(٣) والملاحظ أن تلك المآظفرونات كانت تدور في اتجاهين مختلفين اتجه عقلي بمشبه المعتزلة ورجال

(١) الهدية والفتاوى ٣٢٢/١٠

(٢) حية الأوباء لأبي نعيم ١٧٩/٩

(٣) طبقات الشافعية ٢١٢/١

الحليفة، واتجاه نظري يمثله أحمد. وقد أثبت أحمد إحاطة بالنصوص واستيعابها لها، لكن باعاً في الحجم المثنية كان يقصر عن بيع خصوصه، وكان يكتبي حين يرمونه بحجة عقبية بقوله لا أدري ما هذا^(١) وقد أثار موقعه هذا رجال المعتصم فقلوا له يا أمير المؤمنين، إذا توجهت له الحجة علياً وثب، وإذا كلمت بشيء يقول لا أدري ما هذا^(٢) وقد أثبت أحمد أيضاً حلال الصاغرات رباطة جاشي بادرة أمام رجال الحليفة وحاشيته، فقد كان يباظرهم بثبات، ولم يلحن في كلمة، ولم يضطرب صوته^(٣) وقد يعبر عن ثبات أحمد ورباطة جاشي ذلك المشهد الطريف الذي يرويه صاحب «حياة الأوباء» إذ يقول: «أدخل أحمد بن حنبل على الحليفة فكونوا هؤلاء عليه وقد كان ضرب عن رجلين فظفر أحمد إلى أبي عبد الرحمن الشافعي فقال أي شيء تحفظ عن الشافعي في المسح (على الحصى)؟ فقال ابن أبي ثؤاد انظروا رجلاً هو ذا يقدم لضرب عنقه بناظر في الفقه»^(٤).

والحق أن المعتصم حاول أن يستميل أحمد بكل السبل فما أقبل، وكان يطلب منه أن يجيب بكلمة له فيها أدنى مخرج ليك قيوده بل ويجعله من خواصه، وكان يقول لئن أجابني بشيء له عيه أدنى مرج لأهلق عيه بيدي ... ولأدكين إليه بجسدي^(٥)، ولكن الإجابة التي كان يؤثرها أحمد عند كل طلب من هذا النوع هي قوله أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ حتى أقول به^(٦).

ويعد أن استيأس المعتصم من إجابة أحمد في اليوم الثالث للمساخرات صاح غاصياً عليك لعنة الله! لقد طمعت بك^(٧) ثم استدعى جلاديه وأمرهم أن يتعاقبوا عليه بالسياط، بضربه كل جلاد سوطتين، وكان يصيح بالجلاد أوجع

(١) حياة الأوباء ٢٠٠/٩

(٢) المصدر نفسه، والمصدر نفسه.

(٣) طبقات الشافعية ٢١٦/١، والبدية والنهاية ٢٣٣/١٠

(٤) حياة الأوباء ١٨٦/٩

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٠

(٦) المصدر نفسه، والمصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠١

قطع الله بذلك^(١) وقد عاب أحمد بن وهب بعد أن ضرب أسواقنا، فلما أفاق منا
 من المعتصم محالاً أن يظهر من بوجابة من يستطع^(٢) معاودة الجلائون
 بالضرر المبرح، وبعد أن ضرب بقاءً وعشرين سوكاً^(٣) أو بقاءً وثلاثين^(٤) كثر
 من الجلائون بعد أن أشقى على الهلاك، وأمر المعتصم بذلك فبوه وإرساله إلى
 داره، وكان ذلك في رمضان سنة ٢٢١هـ^(٥)

وقد أوشكت أن تهب ثورة شعبية في أثناء امتحان أحمد، فقد أعقبت الناس
 حوائثهم وحملوا أسلحتهم واستعدوا لفتنة، فلما سأل سائل عن حقيقة الأمر،
 قبل له^(٦) إن أحمد بن حنبل يُحتمل لِيُفتَنَ في القرآن^(٧) وحين سمع المعتصم
 ضجة الجمهور خارج الدار بعث من يستطلع له الأمر، فقال له^(٨) أما أمير
 المؤمنين، إن العلأ بأنهم بئس ليقتلوك، فأخرج أحمد بن حنبل إني لك من
 الناصحين^(٩) وقد امتثل المعتصم للنصيحة فأخرج أحمد إلى الجمهور، بعد أن
 عاد إليه وعيّه وتماسكت أعصابه^(١٠) وبعد ذهب أحمد إلى داره مكث طيلة
 خلافة المعتصم لا يخرج إلى جمعة ولا جماعة وامتنع عن التحديث^(١١) لكنه
 خرج من المحنة بطلاً جماهيرياً تهرأ إليه أفئدة المتقين في كل مكان

عندما اختار في قعره المحنة في عهد المعتصم، وقد تطورت أحداثها
 حتى بلغت حد المأساة ومن الضروري الآن إلقاء نظرة على كلا الموقفين
 المتعارضين: الموقف الرسمي الاتحالي الذي يمثل المعتصم وحاشيته، والموقف
 الشعبي السلي الذي يمثل أحمد بن حنبل وما يحيط به من عواطف الجماهير
 وتشجيعها، فعن في هذه النظرة كشفاً لبعض الجوانب التي تعبط بالموقفين
 أما موقف المعتصم فلم يكن يعكس إيماناً ملهياً ما، بل كان يعكس مبرأناً

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢

(٢) البداية والنهاية ١٠/٢٣٤

(٣) طقات الشافعية ١/١١٣-٢١٤

(٤) البداية والنهاية ١٠/٢٣٤

(٥) المصدر نفسه، والعقد عليها.

(٦) حلية الأوباء ٩/٢٠٤ وما بعدها

(٧) البداية والنهاية ١٠/٣٣٧

مدعيًا أو وصاية مدعية؛ ولهما فإن المعتصم لم يصف جديدًا في ميدان الحجاج والمضي، ولم يسهم في المظاهرات الدائرة بسبب، بل كان يقول لرجاله باظروا، كمنه^(١) والدليل على أن موقف المعتصم لم يكن ماضيًا من ذاته هو ذلك الحوار الذي أداره ابن حبل مع الحليفة، فقد سأل ابن حبل إلى ما دعا الله ورسوله؟ فقال المعتصم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فأقر بها ابن حبل أمامه، ثم قال له. إن جئت ابن عباس يقول. لما قدم وقد عبد القيس على رسول الله ﷺ سألوه عن الإيمان فقال أتلدون ب الإيمان؟ قالوا. الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تعطوا الحنم من المعصم وهنا صرح له المعتصم بحقيقة موقفه قائلاً لولا أنني وجئت في يد من كان قبلي ما عرضت لك^(٢) ويعرض الجاحظ هنا الموقف مرير من التعميل، وهو -بالطبع- يعرضه من وجهة نظر المعتزلة، إذ يذكر أن ابن حبل قال للمعتصم شكرًا افتخنتي وأنت تعرف المحنة وما فيها من العنة، ثم استعشي من بين جميع هذه الأمة قال المعتصم وجئت الحليفة قبلي قد جئت وثقتك، ولو لم يكن حيث على تهمة لأضى الحكم عليك، ولو لم يخطك على الإسلام ما عرض لك، فسألني رباك عن نفسك ليس من المحنة ولا من طريق الاعتصاف، ولا من طريق كشف المورة إذ كانت حالك هذه لحال وسيلك هذه السبيل! ثم يمضي الجاحظ إلى أبعد من هذا حين يرفعهم أن ابن حبل أقر يخلق القرآن أمام المعتصم، فقال الحاضرون سمعتهم. ألا تبعث إلى أصحابه حتى يشهدوا إفراؤه ويعاينوا انقطاعه فينقض ذلك استبصارهم فلا يمكن جحد ما أقر به عندهم^(٣) فأبى أن يقبل ذلك وأنكره عليهم وقال لا أريد أن أوتى يقوم إن اتهمتهم سررت فيهم بسيرتي فيه، وإن بآذ لي أمرهم أنعدت حكم الله فيهم، وهم ما لم أوت بهم كسائر الرعية وكبيرهم من عوام الأمة، وما شيء أحب إلي من السرور، ولا شيء أولى بي من الأمانة والرفق^(٤)

(١) طبقات الشافعية ٢١١/١، وجليه الأوباء ١٩٨/٩

(٢) طبقات الشافعية ٢١١/١، وجليه الأوباء ١٩٨/٩

(٣) رسائل الجاحظ، ص ١٥٦

فمؤثى كلام الجاحظ أن المعتصم لم يكن يريد أن يتوسع في هذا الأمر، ولم يقبل أن يستدعي أحدًا غير ابن حبل ليحوص معه غمار محنة جليظة، فلأمر هذه لا يعدو أن يكون إنهاء لقضية فردية بدأت في عهد غيره. على أن ثمة ملاحظة أساسية يجب أن توضع في الاعتبار عند مناقشة موقف المعتصم، هي أنه لما رأى عد أحمد وصلابة موقفه أمام كل المحاولات لإغراكه بالإجابة - أحس أن القضية لم تعد قضية خلاف مذهبي، بل اتسعت لتصبح تعديًا سافرًا لسلطته، واستحتملًا بيهية عرشه. ومن هنا يصر إلحاحه الطويل أن يظهر من أحمد بإجابة له فيها أدنى مُتَمَلِّقٍ ليعك قيوده بل ويسيع عليه إحسانه، قلًا لم يظهر بذلك لم يقبل فكرة الانهزام ببساطة، ولم يشأ أن يُعرّض هيبة الخلافة للمحط، فأقدم على خربه لذلك. وتلقي الرواية التالية التي يرويها أحمد بن حبل بنفسه عن المحنة مريًا من الأضواء عن هذا المعنى، يقول ابن حبل: «لما ضربت تسعة عشر سوطًا قام إليّ -عني المعتصم- فذل، يا أحمد، علام تقتل نفسك، إني والله عليك لشعير! قال: فجعل عجيب يحسني بعائم سيئه ويقول: أتريد أن تحلب هؤلاء كلهم؟^(١) تطوب المسألة إذن لتصبح نصرًا وهزيمة، لا مجرد قضية تختلف حولها وجهات النظر. وقد استعلت حادثة المعتصم من المعترلة هذا المعنى استغلالًا يدرقًا، فكانوا يوقظونه في نفس المعتصم كلما أحسوا به راحة في التراجع، فشب بعض المصادر إلى ابن أبي قزوة أنه قال للمعتصم: إنك إن لم تنصره انكسر باموس الخلافة^(٢)! وقال له إسحاق بن إبراهيم: ليس من تدبير الخلافة أن تُحلِّي سبيله وتقلب خليعتي^(٣)»

خلاصة موقف المعتصم من المحنة إذن أنه مثل فيه دور المتعد، ولم تكن له جدوره المدعية في نفسه، بذليل أنه هم بالترجع عن إنجازاتها في مرحلة ما، لولا إغراء المعترلة وحتمهم له عن المضي فيها. ثم تطوّر موقف المعتصم أخيرًا ليصبح انتقامًا لهيبة الخلافة التي أحس أنها مهلقة أمام إصرار ابن حبل وهاده

(١) حلية الأولياء ٢٠٢/٩

(٢) معارج السنة النبوية ١٨٥/٢

(٣) البداية والنهاية ٣٣٤/١٠

أما الموقف السني الذي يمثلُه أحمد بن حنبل وجمهور المسلمين فقد كان يُمكِّن رغبةً في سدِّ باب البدعة وتحرُّجًا عن الخوض في أمور لم يُحْفَظْ فيها السبب ولا تقوم بها أصول العقيدة من وجهة نظرهم. ومن هنا رأى ابن حنبل أن السؤال هل القرآن مخلوق أو قديم؟ سؤال غير مشروع؛ لأن الرسول وأصحابه لم يثروه، وقد بيَّن الرسول أركان الإيمان الخمسة في حديثه مع وفد عبد القيس، ولا يدخل فيها هذا الأمر؛ ولهذا توقف ابن حنبل عن الإجابة وكان يقول القرآن كلام الله لا أريد على ذلك؛ وحسبنا تشدُّ وطأة الإلحاح يقول أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ. وفي هذا الإطار -إطار التوقف والتحرُّج- يعني أن يفهم موقف ابن حنبل، وابن حنبل يمثل المذهب السني في أوجهه^(١)، وهو لم يذهب إلى القول بَقَدَم القرآن^(٢)، أما أقول الحسابية المتأخِّرين فهي مدسوسة عليه، وقد خالف هؤلاء فلم يكتبوا بالقول بقَدَم القرآن، بل قالوا بقَدَم الحروف والكلمات^(٣)، وهم يظنون بذلك أنهم يحيون ذكرى ابن حنبل ويحفظون تراثه، ولكنهم بكل حق - يحرفون كلام الرجل عن مواضعه ويستولون إليه أيما إساءة، ولو قُدِّر لابن حنبل أن يسمع هذه الأقوال لكان أشدَّ رفضاً لها وإنكاراً من رفضه وإنكاره لأراء المعتزلة

طُوِّبَتْ صفحة المحنة في عهد المعتصم بانتهاء محنة أحمد، ولكن دون أن ينطوي بغير وجله من المعتزلة وحمى رأسهم أحمد بن أبي ثؤاد ويبدو أن الدرس الذي وعده المعتصم من محنة أحمد جعله يصمم أخيه عن أي إغراء بشر صفحة محنة جديدة، فقد سبق أن ثورة شعبية كانت على وشك أن تهب في وجه المعتصم نتيجة محتاج أحمد

ولكن هل طويت صفحة المحنة تمامًا منذ ذلك التاريخ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تُلْتَمَسُ في عصر الوائِق (٢٢٧ ٢٣٢ هـ) فقد تولى الوائِق الخلافة بوفاة المعتصم سنة ٢٢٧ هـ، وسلك في المذهب طريقة أبيه وعنه

(١) د. علي الشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٢٦٧

(٢) محمد أبو هريرة، ابن حنبل، ص ١١٠

(٣) السبل والنسب لشهرستاني ٩١/

من القول بالعدل^(١)، أي إنه كان معترفاً كأيّه المعتصم وعمه المأمون، ولكن الحق أن الوثائق كان مختلف كثيراً عن أبيه المعتصم وكان أشبه شيء بعمة المأمون، فالمعتصم - كما سبق - كان ضئيل الحظ في الثقافة، أما الوثائق فكانت عكس العكس وأمر العلم والمعرفة، وكان يقال له «المأمون الأصغر»، وكان أعظم الناس بكل شيء^(٢)، ومن هذا يمكن القول إن الوثائق لم يكن مجرد وراث لمذهب الاعتزال كما كان أسوء، بل كان الوثائق أصيلاً في المذهب مظهر، عنه^(٣)، ولهذا احتلّت إجراءات المحنة في عهده عنها في عهد المعتصم

على أن ظاهرة أساسية يشترك فيها الحنفية الثلاثة - المأمون والمعتصم والوثائق، وتتصل بموضوع المحنة اتصالاً وثيقاً، تلك هي تمكن يعود ابن أبي ذؤاد من الثلاثة، فقد ظل أبي ابن ذؤاد محتفظ بمكانته الرقيقة في خلافة الوثائق كما كانت في خلافة المأمون والمعتصم، فيذكر ابن السكيت أن ابن أبي ذؤاد استولى على الوثائق^(٤)، كما يذكر المسعودي أن الوثائق كان لا يصلح إلا عن رأي أحمد بن أبي ذؤاد ومحمد بن عبد الملك الزيات «وقلنهما الأمر وعوض إليهما ملكه»^(٥)، ولم يكن الوثائق عن استعلاء لأن يسمح في ابن أبي ذؤاد قاذح ولا وشاية واشي لفرط ثقته به، وحيما حاول ذلك بعض الكنديين لم يرد الوثائق عن أن تمثل بقول الشاعر

وسمى إليّ بعيب امرء بسوء جعل الإله خلوهنّ محالها^(٦)

وقد أحيا الوثائق محنة حق القرآن من جديد، وفسر بعض المؤرخين ذلك بأنه نتيجة لاستيلاء ابن أبي ذؤاد عليه، وذكروا أنه هو الذي أحمله عن التشديد في المحنة^(٧)، ولكن ما سبق ذكره الآن عن ثقافة الوثائق ومكانته العلمية ينفي صنف

(١) مروج الذهب للمسعودي ٢/ ٢٥٣، والمقصود من القول بالمذهب الاعتزالي، لأن الملك بن أبي البر الأصبهاني المحنة عند المعتزلة، وكانوا يلقبون أحياناً بالمعتزلة.

(٢) تاريخ الخلفاء للمسعودي، ص ١٣٦.

(٣) حسن الإسلام ١٨١/٣.

(٤) طبقات السالفة ١/ ٢٢٠.

(٥) مروج الذهب ٢/ ٢٥٣.

(٦) العقد الفريد ٢/ ١٤٠.

(٧) طبقات السالفة ١/ ٢٢٠.

هذه التهمة، فكما لا يمكن القول إن ابن أبي عمير أو غيره من المعتزلة قد حمل «المأمون» على المحنة، لا يمكن القول بذلك أيضًا فيما يتعلق «بالوائق»، فقد كان سلوك الوائق في المحنة إذن -كما هي غيرها مما يعكس صدق مذهبنا- سلوكًا ذاتيًا لا خارجيًا، والدليل على ذلك أن الوائق كان يتصب لمذهبه ويشرك به في المأظرة عنه، كما أنه أضاف جليلاً في موضوع المحنة، فلم يكتب بإفاتها حول القرآن، بل أدارها أيضًا حول موضوع «الرؤية»^(١)، هذا، وقد اتهم الوائق بالتشدد في إجراءات المحنة^(٢)، وربما صلق هذا في بعض الحالات، وذلك لدواع قد تكون أبعد من مجرد الامتحان، ولكن الحق أن شدة الوائق في المحنة كانت مشبعة بالتعقل، قابلة للمرونة من جانب، وقد انتهى الأمر به في أواخر حكمه إلى إسقاط إجراءات المحنة عندما راجعه أحد الذين قدموا للامتحان فاستمع له الوائق بروح الإنصاف واحترم وجهة نظره كما سيأتي بعد قليل، والمقصود هنا أن وصف الوائق بالتشدد في إجراءات المحنة قد لا ينطبق على الحقيقة تمامًا

ولكن ماذا كان موقف الوائق من أحمد بن حنبل؟ رغم أن ابن حنبل لم يقر بحقق القرآن فقد أفرج عنه المعتصم بعد تلك المأساة الأليمة التي سبق الحديث عنها، وظل ابن حنبل حبيس داره طيلة حياة المعتصم فلم جاء الوائق دم يُهدد الامتحان على أحمد ولا تعرض له بأذى، ولكنه اكتفى بأن قال لا تسأني بأرضي^(٣)، وظل ابن حنبل محتفيًا مشغول المشاط طيلة خلافة الوائق أيضًا^(٤) والمرجح أن الوائق أحسَّ أنَّ إعادة الامتحان على أحمد أمر عديم الجدوى بعد أن رأى صلابة موقفه أمام المعتصم، ثم إنَّ الجمهور الأعظم بدأ يتجه بأنظاره

(١) سباني مثال على ذلك في حادثة أحمد بن نصر الخراساني الذي خرج على الوائق، فقد ناظره الوائق بنفسه في «عنصر القرآنية» وهي المرقوفة الطبري ١٢/١١ والمعروف أن المعتزلة ينكرون قوله الله يوم القيامة: لأنها ستلزم المكاد والجهنم وهذا من خواص المخلوقات، وهو يناهز التوحيد بالمعوم الاختياري، انظر في هذا الموضوع شرح الأصول الخمسة للفايز عبد الجبار، ص ٢٣٣ وما بعدها

(٢) طبقات الشافعية ١/ ٢٢، وشرحات اللب ٧٦/٢

(٣) مناقب الإمام أحمد لابن الجعفي، ص ٣١٨

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٩

إلى ابن حنبل كرم فثبات على الجادة والتمسك بأهداب السنة^(١)، وقد حل من قلوبهم بالمحل الأرفع، وعبر عن هذا قول الشاعر

أضحى ابن حنبل محنة مأمومة ويحب أحمد يُعرف المتنك
وإذا رأيت لأحمد متفصلاً فاحلم بأن ستوره سَتُهُك^(٢)

ومن هنا فقد كان الواصل حصيفاً حين نادى امتحان أحمد؛ لأن امتحانه مخاطرة غير محدودة العواقب أمام هذا الحب الجارف من الجمهور، ومع هذا فإن الواصل قد احتاط لمنهجه، فجرد ابن حنبل من سلاحه، وهو التحديث والجلوس إلى الناس، بما يترتب على ذلك من الدهرة للمتعجب المأهض للاعتقاد، منعب التولة الرسمي؛ ولذا فقد ظل ابن حنبل محدود التأثير بعيداً عن الضوء في حلافة الواصل.

ولكن الواصل لم يعامل الآخرين معاملة أحمد، ولم يقنع بتجربتهم من السلاح، بل أجرى عليهم الامتحان والأذى، ومن ذلك ما يروى من أنه أمر في سنة ٢٣١هـ بامتحان أهل الثور فأفروا جميعاً بخلق القرآن إلا أربعة نفر، فأمر بضرب أحدتهم إن لم يقرروا^(٣) ولم تمنح هذه السياسة في حمل الجميع على الإقرار، فإن المصادر تركد أسماء ثلاثة من الرجال امتنعوا من الإقرار في عصر الواصل، ولم يخفضوا لشهيدات الحليفة، وتحملوا العقوبة بثبات، وهؤلاء هم نعيم بن حماد، وأبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي، وأحمد بن نصر الحرامي.

أما نعيم بن حماد، فقد كان من أهل «مرو» محباً للعلم، مهاجراً في سبيله، فقد ذهب إلى السجدة والعراق، ثم انتهن به المطاف إلى مصر، فاستدعاه الواصل إلى العراق، وأراه على القول بخلق القرآن، ومنتع عن الإجابة، فألقى به في سجن «سامرة» قيداً، حيث مات في سجنه وقيل^(٤)

(١) يقول ابن الجوزي في تمثيل موقف الواصل من أحمد: «لم يعرض لأحمد إلا لما علم من صبر، أو بما خلاف من تأثير عقوبته». المتأقب، ص ٣٤٨

(٢) طبقات الشافعية ٢٠٣/١

(٣) المطوري ١٩/١١

(٤) المتأقب، ص ٣٤٧، وطبقات الشافعية ٢١٥/١

وأما «البوطي» فهو «أكبر أصحاب الشافعي المصريين»، وكان - كما يقول ابن السبكي - «جبالاً من جبال العلم والدين» وقد أرسل «ابن أبي ثواد» قاضي قضاة الواثق - إلى والي مصر يأمره «بامتحان البوطي في خلق القرآن فأبى أن يجيبه قائلاً: «إنه يقتلني بي مائة ألف ولا يدرون المعنى» فأمر الواثق أن يحمل إليه في «صامر» فيجري امتحانه هناك، فحُمل إليه مشقلاً بأربعين رطلاً من الحديد، لكن البوطي لم يَبْدُ متحاذلاً وتمسك برأيه قائلاً: «لئن ادخلت عليه - أي عن الواثق - لأصغفه، ولأموئن في حديدي هذا حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حليدهم» وقد صلق البوطي وعُده، قُصد في حليده في سجن الواثق سنة ٢٣١هـ^(١)

يبقى بعد ذلك «أحمد بن نصر بن مالك الخرمي» وقصة خروج «أحمد» عن الواثق، وامتحانه في القرآن والرؤية، ثم مقتله بسيف الواثق، تحتاج إلى وقفة خاصة قد تُعِين على فهم حقيقة الدوافع التي وَجَّهَتْ مأساته

كان أحمد بن نصر سليل أسرة عريقة المحدث في الدولة العباسية، فجدّه «عنان» ابن الهيثم «الخرامي» أحد مقباء بني العباس الذين حملوا على أكتافهم مسؤولية الدهوة للعباسيين^(٢)، وأبوه «نصر بن مائث» أحد من بويحوا في بغداد سنة ٢٠١هـ لقمع المفسدين الذين رُوِّعوا الآمين وانتهكوا الحرمات حين كان الحامون بحراسان إبان فتنه إبراهيم بن المهدي^(٣) أما أحمد بن نصر فكان وجيهاً من وجهاء بغداد «شبحاً جليلاً قوَّالاً بالحق»^(٤) رأساً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥)، وكان يتردد عليه أصحاب الحديث ويسط لانه فيس يقول بحلق القرآن، ولم يسلم منه الواثق نفسه فكان يقول عنه: «عمل هذا الحزير أوقال هذا الكافر» واشتهر ذلك عنه بين الناس^(٦)، فقصده جمع من أهل بغداد ممن تقموا

(١) رجع ترجمه «البوطي» في طبقات الشافعية ١/١٨٨ وما بعده.

(٢) الطبري ١/١٨٨ والمناقب، ص ٣٩٨.

(٣) البداية والنهاية ١٠، ٣٠٣.

(٤) طبقات الشافعية ١/٢١٤.

(٥) شذرات الذهب ٢/٦٩.

(٦) الطبري ١١، ١٨.

على الوثائق مذهبه في خلق القرآن واتهموه بالبدعة، ويقوموا أيضًا ما كان عليه الوثائق وأمرؤه وحاشيته في رأيهم من العصامي والفواحش وغيرها^(١)، فباع هؤلاء أحمد بن نصر سرًا عن أن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يعلن الثورة على الوثائق^(٢)، فأجابهم أحمد بن نصر بمرور موعده للثورة في الثالث من شعبان سنة ٢٣١هـ^(٣)، ولكن لم يقدر لهذه المؤامرة النجاح بسخطاً وقع في التمهيد جعل أمرها يكشف قبل أوانها^(٤)، فتعقب صاحب الشرطة بعداد رؤوس المؤامرة وقبض عليهم وحملهم إلى الوثائق بـأسامره^(٥)، ثم محاكمتهم

مثل رأس المؤامرة أحمد بن نصر بين يدي الوثائق ليحاكمه بنفسه، وتروي المصادر أن الوثائق لم يحقق مع أحمد في قضية المؤامرة كما كان متوقعًا^(٦)، بل قال له: دع ما أجدت له، ما تقول في القرآن؟ قال كلام الله قال أمتخلوق هو؟ قال كلام الله. ثم سأله عن رؤية الله في الدار الآخرة فأقر بها أحمد محتجًا بالأحاديث، فأكرر الوثائق ذلك قائلاً: ويحك! أئيرى كما يرى المخلود المتجسم ويحويه مكن ويحصره الباطن؟ أنا أكفر برب هذه صفته^(٧)؟ واستغنى الوثائق بعص حاشيته في أمره، فقادوا هو حلال الدم؛ غير أن أحمد بن أبي فؤاد لم يُشترَ بقتله بل قال يا أمير المؤمنين، كافر يستتاب، نعل به عاهة أو نغير عقل^(٨)! لكن الوثائق كان قد أبرم في نفسه أمرًا فلم يُضغ لمشورة أحمد بن أبي فؤاد، بل دعا سيده «المصمامة» قائلاً: إذا قتلت إليه فلا يقوم أحد معي،

(١) البداية والنهاية ٣٠٤/١٠

(٢) المصدر ص ١٠٠ والمصنفه فيها.

(٣) الطبري ١٦/١١

(٤) المعتبر نفسه، والمصنفه نفسها. والسبب في ذلك أن المتأخرين كانوا قد اتفقوا فيما بينهم أن يخرجوا للثورة حيث يسمحون دقات الطبول، وكتفوا رجالاً منهم بهذه المهمة ليعنفوها في الساحة المستعرة، واتفق أن هؤلاء سرّوا بيدها قبل موعد المؤامرة يوم فتحوا ثم ضربوا الطبول وهم يحسبون أنه اليوم الموعود، فالكشف صاحب الشرطة بعداد أمرهم ونظب رؤوسهم.

(٥) الطبري ١٧/١١

(٦) المتأخر من ٣٩٨-٣٩٩، والبناء والنهاية ٣٠٤/١٠

(٧) الطبري ١٧/١١

فأني أحب خطي إلى هذا الكافر الذي يعبد رؤا لا عبده ولا يعرفه بالصفة التي وصفه بها^(١)

ثم مشى إليه فصرق عنقه وفصل رأسه عن جسده حيث صُلب جسده بسامرا، أما رأسه فأُزيلت على بضاد حيث بُعِثت بجانبها الشرقي ثم الغرسي، وعُلِّقَت في أخته رقعة كتب فيها الوثائق حيثيات الحكم لهذا رأس الكافر المشرك الضال، وهو أحمد بن نصر بن مالك ممن قتله الله على يدي عبد الله هارون الإمام، لوائق بالله أمير المؤمنين، بعد أن أقدم عليه الحجّة في خلق انقراآن وبني التشبيه وعرض عليه التوبة ومكّنه من الرجوع إلى الحق، فأبى إلا المعاندة والتصرّح، والحمد لله الذي هبّ به إلى النار وأليم عصاه، وإن أمير المؤمنين سأله عن ذلك فأقر بالتشبيه وتكلم بالكفر، فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه^(٢)

هذا - باختصار - ما تكاد تجمع عليه المصادر التي تناولت ثورة أحمد بن نصر، وبعد الوقوف على أحداث هذه الثورة لا بدّ من تلمس الإجابة عن سؤالين وارين

أولهما - هل كانت ثورة أحمد بن نصر - كما يبدو من ظاهرها - ثورة لله ومن أجل الدين أو كانت لها بواطن أخرى دنيئة؟

وثانيهما - هل كان قتل الوثائق لأحمد بن نصر قتلًا مذهبيا أو مدخلت فيه عوامل أخرى؟

(١) أم عن بواطن ثورة أحمد بن نصر فالحق أنّ ما تشهر به سيرته ومذهبه وملايسات الثورة يوحى بصنق النوازع التي تظاهر بها في ثورته، فليس في المصادر ما يقدح في شخصية ابن نصر أو يورّي بأخلاقه، وقد كانت داره متعلّية لأهل الحديث الذين لا تحوم من حولهم الشبهات كيحسب بن معين وابن خزيمة^(٣)، وكان متراضعا لله ويرى عن نفسه^(٤)، ثم إن معارضة بعضها

(١) طبقات الشافعية ٢١٤/١

(٢) الطبري ١٨-١٧/١١

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥

(٤) تمرات اللعاب ٦٩/١

قد تشهد بصدق ذلك، فقد أصر على آرائه الأدبية ولم يضطرب أو يتراجع، ولو كان طالب دبا لالتصق به محرجاً! ولكنه كما تقول المصادر «استغل وباع نفسه»^(١)، وذكره أحمد بن حنبل يوماً فقال «كذلك» ما كان أسعاه بنفسه لئلا لقد جاد بنفسه له^(٢)! فهذا كله لا يجعل بواعثه موضع تهمة لكن رواية ذكرها اليعقوبي تستحق النظر فيها لغرابتها، فقد ذكر أن ابن نصر قصد ابن أبي فؤاد في حاجة له «فرثه»، فانصرف دائماً له، فجعل يسط عليه لسانه ويشهد عليه بالكفر عما ن إليه غوم سهم، وهم لا يشككون أن ذلك غضب للدين، فاضربت قلوبهم للمعصية لب القرآن^(٣)

إن ما يذكره اليعقوبي هنا لا يعتمد على دليل ظاهر، بل إن ما يتردد في المصادر قد يناقض ذلك، فقد أشارت حاشية الوثائق بقتل أحمد بن نصر وقال بعضهم -وهو عبد الله الأرمي أحد أصحاب ابن أبي فؤاد- سقي دمه يا أمير المؤمنين^(٤) لكن أحمد بن أبي فؤاد أشار بصير ذلك، وحاول أن يكف من غضب الوثائق على ابن نصر قائلاً «كأن يستأب لمن به عاهة أو تمر عقل! ولو صحت رواية اليعقوبي لكان ابن أبي فؤاد أسرع الناس إلى تحريض الوثائق على ابن نصر، أو ربما اكتفى بالصمت ليبرئ نفسه، ثم لماذا يلجأ أحمد بن نصر إلى الثورة على الوثائق لو صح أن سوء تفاهم حدث بينه وبين ابن أبي فؤاد؟ إن الأكثر منطقية هنا أن يكيد أحمد بن نصر لأحمد بن أبي فؤاد مباشرة ولا يقدم على هذه المحاولة الخطيرة ضد الوثائق لينتقم من قاضي فضائه، إذ ما ذنب الوثائق في قضية تتعلق بابن أبي فؤاد؟!

خلاصة القول في حوqing أحمد بن نصر لثورة أنها كانت حوqing ديمية لا شخصية، فقد اتسمت دائرة الامتحان في القرآن، واضطربت بسبب ذلك النفوس، فأقدم ابن نصر على ثورته تعبيراً عم بجيش في صدور الجمهور من رفض لهذا المسك الاعترالي المتعصب

(١) البداية والنهاية ٤/١٠ ٢

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠٦ ومطالب الإمام أحمد، ص ٢٩٩

(٣) تاريخ الطبري ٨٩٩/٢

(٤) الطبري ١٢/١١

(ب) بقيت دوافع الوائى وراء قتله لأحمد بن نصر، هل كانت دوافع مدعية أو شخصية؟ الحق أن الملبسات هنا تنمى أن يكون القتل مدعياً، وترجح أن تكون وراءه دوافع شخصية، فقد أحسّ الوائى أن حرشه كان في مهب الريح، بل كانت حياته معها في مهب الريح؛ ولهذا صمم على الانتقام، لكنه لم يرد أن يجعل الانتقام عارياً معضوحاً، بل أراد أن يكسوه ثوباً مدعياً دينياً يستتر به سواء الدوافع الشخصية، فعقد له محاكمة أدارها بنفسه، ولم يجعل موضوعها الثورة، بل جعل موضوعها «القرآن والرؤية»، وذلك حين قال له: «دع ما أجدت له، ما تقول في القرآن؟ ثم ما تقول في ريت؟ أتراء يوم القيامة؟ وبعد انتهاء الاسجوات أصدر الوائى حكمه بكفر أحمد بن نصر الذي يعد رثاً لا يعيله الوائى وأصحابه ولا يعرفونه بالصفة التي وصف بها! وقد أصبحت الدوافع الشخصية من معها حين أصر الوائى على أن يقتله بيده قائلاً إنه يحسب خطاه إليه، أي يعدلها خطوات في سبيل الله ولكن الوائى -إمعاناً في تغطية دوافعه الأصلية- خلق رقعة في أذن أحمد بن نصر كتب فيها الدوافع التي حثت به إلى قتله، وذلك أن ابن نصر «أقر بالثبته وتكلم بالكفر»

يمكن القول إن الدوافع المدعية وراء مقتل أحمد بن نصر كانت ثانوية، وإن الحكم الذي قضى به الوائى على أحمد بن نصر -وهو الإعدام- قد أصدر سلفاً ولأسباب شخصية، ولم تكن المحاكمة إلا مظهرًا شكلياً يبيح من الحكم شبح التهمة الشخصية ويكسبه طابعاً مدعياً^(١).

إن ما مضى حتى الآن يرسم صورة عن إجراءات المحاكمة في عهد الوائى وطبيعتها، فقد تبين موقعه من أحمد بن حبيب، ثم إجراءات الامتحان على بعض الفقهاء الآخرين والقادرهم في السجن، ولكن بقيت صورة أخرى غريبة تعكس

(١) يذكر البغدادي أن ثمانية من أشهر من الذين أقر الوائى بقتل أحمد بن نصر (الفرق بين الفرز، من ١٧٨) وهذا خطأ ظاهراً، والمعروف أن ثمانية توفي سنة ٢١٤ هـ (السير الزاهرة ٢/ ٢٠٦) أما علاوة الوائى فقد بدأت سنة ٢٢٧ هـ وقد ردد كلام البغدادي هذا بعض الباحثين المحققين، انظر الملحق الإسلامي لأبي زهرة، من ١٢٥٤ والمتميزة برعدي جابر الله، من ١٨١ والمرب أن الأستاذ رعدني جابر الله بين التاريخ الصحيح لوفاته ثمانية في من ١٢٩ من كتابه هذا، ثم يعود في صفحة ١٨١ بغير ما أثبت!

لوثًا حاشًا من ألوان المحمة في عهد الولاة، تلك هي قصة عداء الأسرى المسلمين لدى الروم في سنة ٢٣١هـ/٨٤٥م

تروي المصادر أنَّ ملك الروم «ميخائيل بن توميل» كتب إلى الولاة يذكر كثرة من يده من أسرى المسلمين ويدعوهم إلى عتق هؤلاء الأسرى الذين بيع عندهم ٤٦٠٠ أسير^(١)، فأجابه الولاة إلى ذلك، وأرسل الخادم التركي «خاقان» ليتولى أمر هذا العتق يقول المسعودي «وحضر هذا العتق مع خاقان رجل يكنى أبا رملة من قبل أحمد بن أبي فؤاد قاضي القضاة يمتحن الأسرى وقت المعادة، فمن قال منهم بحلق التلاوة ومعنى الروية فودي به وأُخبر إليه، ومن ابن ترك بأرض الروم، فأختار جماعة من الأسرى الرجوع إلى أرض الصربية على القول بذلك^(٢)» وتذكر بعض المصادر الأخرى أن ابن أبي فؤاد قد أرسل الولاة «من قال من الأسرى القرآن مخلوق غلصوه وأعطوه فينادين ومن رشح دعوه في الأسرى^(٣)» ويذكر اليعقوبي أن هذه من فودي به بلغت خمسمائة رجل ومبغضة امرأة^(٤)، وإذا صحت هذه الرواية فإنها تعني أن عددًا كبيرًا من الأسرى لم يُجب بحلق القرآن ومعنى الروية فترك في الأسر، وتجمع المصادر على أن هذا العتق كان في المحرم سنة ٢٣١هـ^(٥)

إن قصة هذا العتق تقدم صورة واضحة عن نظرة المعتزلة إلى من يحالونهم في المنع، فهم لا يرونهم أهلًا للمقام في دار الإسلام لما هم عليه من الشرك في نظرهم، كما تقدم هذه القصة في الوقت ذاته دليلًا يُبين المعتزلة إذ يستغلون سلطتهم في أخرج المواقف لإرغام الآخرين على اعتناق «إدعائهم»، والحق أنهم أظهروا في هذا المسلك صبق ألق وقصور نظر؛ لأن المذاهب لا تعرض تحت سياط التهديد، وما أسهل أن يقول الأسير في هذا الموقف ما يملئ عليه دود أن

(١) طبقات الشافعية ٢/١، ٢٣٠، والجموع الزاهرة ٢/٢٥٩ وميخائيل بن توميل، هو ميخائيل الثالث Michael III، آخر أباطرة الأسرة المسورية التي حكمت دولة الروم من سنة ٨٢٠ إلى ٨٢٧م.

(٢) التبيين والإشراف، ص ١٨٩

(٣) طبقات الشافعية ٢/١، ٢٣٠ وتاريخ الخلفاء، ص ١٣٥

(٤) تاريخ اليعقوبي ٢/٥٨٩.

(٥) انظر مثلا الطبري ١/١٦٩ واليعقوبي ٢/٥٨٩ والتبيين والإشراف، ص ١٩٠

يجاوز ما يقوله طرف لسانه هنا، وقد روى «ابن السبكي» صريح ابن أبي ذؤود في هذا القصد، وإصداره الأمر بامتحن الأسرى، لكنه حنّراً منه قال «لم يثبت عندنا»^(١) وهو المصدر الوحيد جيد يعلم الذي تشكك في صحة الحادثة بعد أن رواها، وقد عقب ابن السبكي على صريح ابن أبي ذؤود قائلاً «وهذه الحكاية إذ صححت عنه دلت على جهل عظيم وإفراط في الكبر»^(٢)، وابن السبكي معذور في تعقيه هذا نظراً لتطرف المعتزلة في هذا الموقف

هكذا تطورت محنة خلق القرآن من المأمون إلى الواثق تطوراً أثار القنوب وأوغر الصدور، وقد بنيت حذوها المأسوي بجلد الإمام «أحمد بن حنبل» ثم جلدوا الواثق وتوسع فيها بما «أوجد السبيل إلى الطعن عليه»^(٣) عند الجمهور، ولكن هل كان لهذه المحنة أو الحركة التنشيطية أن تستمر بلا نهاية؟

يبدو أن الواثق كانت تعتريه أوقات يراجع فيها موقفه فيسقيظ ضميره ويحس برعونة هذه الإجراءات التنشيطية الشاذة وانعدام جدواها دينياً وسياسياً، خصوصاً بعد أن رأى حدود العمل المسببة عند رعيته بما أوجد السبيل إلى الطعن عليه كما يقول «المسعودي»، ومن هنا أصبح الطريق ممهّداً أمام الواثق ليعطل إجراءات المحنة ولم يبقَ إلا أن يتبها السبب المباشر ليُخرج الواثق رغبته إلى حيز التنفيذ

قواتق يبطل إجراءات المحنة

وقد تهيأ السبب المباشر لاتحاد الواثق قراره بيزطال إجراءات المحنة حذماً استدعى أحد شيوخ الحديث الشامييين، وهو شيخ يقال له «أبو عبد الرحمن عبد الله بن محمد بن إسحاق الأدي»^(٤)، استدعاء الواثق ليمتنحه في القرآن فأدخل الشيخ عليه بنوه في الأصعاد، وأرسل الواثق في طلب ابن أبي ذؤود ليشهد المناظرة، وقد أراد الشيخ أن يبدأ هو بالسؤال، فقال لابن أبي ذؤود «ما تقول في القرآن؟ قال مخلوق قال هذا شيء علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان

(١) طبقات الشافعية ١/ ٢٢٠

(٢) المصدر نفسه، والمصنفه عنها

(٣) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٦١

(٤) مناقب الإمام أحمد، ص ٣٨٢ وص ١٣٥٦، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٢٦، والتحرير الزاهري ٢/ ٣٢٦

وعلي، أم شيء لم يعلموه؟ فقال شيء لم يعلموه^(١)! فقال سبحان الله شيء لم يعلمه النبي ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي. علمته أنتا فحجل ابن أبي ذؤاد وطلب من الشيخ أن يقيله من هذه الإجابة على أن تبدأ المسألة من جديد، فوافق الشيخ وأعاد سؤاله ما نقول في القرآن؟ قال مخلوق فقال هذا شيء علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي أم لم يعلموه؟ فقال علموه ولم يدعوا الناس إليه، فقال الشيخ: أفلا وسعك ما سمعهم؟! هيئت الحاضرون، ودخل الوراق حجرته واستلقى على فناء ووضع إحدى رجله على الأخرى وهو يكرر أجراء المماطرة التي دارت أمامه بين ابن أبي ذؤاد والشيخ المحدث، ويستمها بقوله أفلا وسعك ما سمعهم؟ ثم أمر بإطلاق سراح الشيخ وإجارته، وسقط من عينه ابن أبي ذؤاد وأبطل المحنة^(٢).

وتذكر بعض الروايات الأخرى أن ابن أبي ذؤاد أقدم هذا الشيخ الشامي على الوراق، فلما دخل عليه قال له الوراق: ماظر ابن أبي ذؤاد على ما يماظرك عليه، فأجابه الشيخ إن ابن أبي ذؤاد يقل ويصعب من المماطرة، فأنكر عليه الوراق وقال محنتك أبو عبد الله (ابن أبي ذؤاد) يقل ويصعب من مماظرتك أنتا فهون عليه الشيخ واستأذنه في مماظرتة طالباً منه أن يحفظ عليه وعلى ابن أبي ذؤاد ما يقولان، ثم بدأ الشيخ مماظرتة وأخارها على نقاط ثلاث أرم فيها ابن أبي ذؤاد؛ الأولى أن الرسول لم يحكم شيئاً مما أمره الله بتخليعه، وهذه قصة لا مراء فيها، ومع هذا فلم يذع الرسول إلى عقالة ابن أبي ذؤاد، والثانية أن الله تعالى قال ﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ فَضْلِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ لَكُمْ الْأَمَلُ وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٢)، وقد صدق الله وكذب ابن أبي ذؤاد إذ جعل عقالته هذه من كمال الدين! والثالثة

(١) ينكر ابن السكيت رخص سنه أن يكون ابن أبي ذؤاد قال لم يعلموه، ويرى ابن السكيت أنه ليس عند ابن أبي ذؤاد من الجهل ما يصل به إلى أن يقول جهله!، ويضيف ابن السكيت: وإنما نسبة هذا إليه نصب عليه، وهو غاف به ابن أبي ذؤاد لفرق الوراق من ساعته بين وأمه وبينه! طبقات الشافعية ٢١٦/١
٢١٧ وماله روح إتصاف من ابن السكيت تدعو إلى التفسير، ولكن كثيراً من المصادر روي القصة ناسبة هذا الكلام إلى ابن أبي ذؤاد، انظر مثلاً: المطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٥٢/٤ والمناقب، ص ٢٥١، والباقية والنهائة ١٣٩١/١٠، والفتوح الزاهرة ٢٦٧/٢
(٢) تاريخ بغداد ١٥٢/٤ والمناقب، ص ٣٥١

أن الرسول إن كان علم مقالة أبي أيّ دُؤاد واتسع له ولخلفائه من بعده عدم حمل الناس عليها فليتبسح لنا ما اتسع للرسول وخلفائه، فوافقه الوثائق على ذلك وقال نعم! إن لم يتبسح لنا من الإمكان عن هذه المقالة ما اتسع لرسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعني فلا دُشِعَ الله علينا! افقطعوا قيد الشيخ! فلما قطعوا قبله نشب به الشيخ قتلاً "إني مويت أن أنقدم إني من أوصي إليه أن يجعله يسي ويس كمي حتى أحاصم به هذا الظالم عد الله يوم القيامة" (يقصد ابن أبي دُؤاد)، وأقول: يا رب، لم قيدني وروع أهلي وولدي وإخواني بلا حق أوجب ذلك عني؟! ثم يمكن ويمكن الوثائق والحاضرون، وطلب منه الوثائق أن يجعله في حل مما لحق به من الأذى عني يديه، فأجابه الشيخ، وقد أراد الوثائق استيفاءه للانتصاف بعلمه عاين، وأصر على الرحيل إلى بلده، فأذن له الوثائق يقول الحليفة المهتدي -وهو مصدر هذه الرواية- «مرجعت من هذه المقالة يقصد خلق القرآن وأظن أن الوثائق رجع عنها منذ ذلك الوقت»^(١) وبعد أن روى أبو المحاسن هذه القصة عقب قتلاً "فوما وقع ذلك كتب (الوثائق) للانتصار برفع لمحة والسكوت عن هذه المقالة بالجملة، وبعد كل من قال به بالقتل"^(٢)

تشير الروايتان السابقتان إلى ثلاثة أمور؛ أولها إبطال الوثائق للمحنة بعد لقائه بهذا الشيخ المحدث، ثانياً سقوط مكانة ابن أبي دُؤاد لديه، ثالثاً رجوعه عن مدح خلق القرآن

فما متى صحة هذه الأمور

(١) أما إبطال الوثائق للمحنة بعد هذا الدقاء فتلك حقيقة مؤكدة؛ ذلك أن المصادر لا تسب إلى الوثائق بعده إجراءات أخرى على طريق المحنة، فلم يرسل إني عماله بامتحان أحد، ولا استمعن هو أحدًا لامتحان. ومن ثم تصبغ هذه الحادثة أن تكون تاريخاً لانتهاء المسحة على يد الوثائق. لكن الملاحظة هنا أن المصادر لا تعطي تاريخاً دقيقاً لهذا اللقاء، وكل ما تذكره -مما يلقي انصواء على هذا التاريخ- أنه لم يمتحن بعده أحد، فإذا رجعنا إلى آخر امتحان في القرآن

(١) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ٣٥٣ وما بعدها والنجوم الزاهرة ٢/ ٢٦٨ ٢٦٩

(٢) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٦٩

تذكره المصادر تبين أنه امتحان أحمد بن نصر الذي عقده له بعد الثورة التي ترأسها ابن نصر في شعبان سنة ٢٣١هـ. وعلى هذا فيمكن القول إن لقاء الوثائق بهذا الشيخ المحقق تم في أواخر سنة ٢٣١هـ، أو في سنة ٢٣٢هـ. وعلى هذا، فإن العام الأخير من خلافة الوثائق -تقريباً- كان عام إبطال المحنة

(ب) أما سقوط مكانة ابن أبي فؤاد عند الوثائق منذ ذلك التاريخ فذلك رحيم لا يجد ما يشهد له، لقد ظل ابن أبي فؤاد قاضي قصاته، واستمر ترجي الكرامة هذه محفوظ المكانة، ولم يصدر من الوثائق تصرف ما، عملي أو قولي، يوحى باهتزاز هذه المكانة، بل إن الوثائق في مرضه الذي مات فيه أدا به أحمد بن أبي فؤاد ليصلي بالناس عيد الأصحن لما «اشتدت به عنه»^(١)، ومن عادة الخلفاء في مثل هذه الظروف ألا يسيبوا عنهم إلا من يجلبون كملًا تمثيلهم، فلما توفي الوثائق لست بقي من ذي المحنة سنة ٢٣٢هـ/٨٤٧م كان الذي صلب عليه وأدخله قبره وتولى أمره أحمد بن أبي فؤاد^(٢)، فعمل الوثائق أوصى إليه بذلك، أو لعل حاشية الوثائق أحسوا أن أولي الناس بالقمام بأمر الوثائق في وفاته أثرهم لديه في حياته، فكان ابن أبي فؤاد، وأغلب الظن أن الدين اذعوا سقوط مكانة ابن أبي فؤاد عند الوثائق بعد مناظرة للشيخ المحقق «عمنوا في هذا الادعاء على إبطال الوثائق للمحنة، فكان إبطال المحنة يترتب عليه بالضرورة إبطال مكانة ابن أبي فؤاد، وقد كان يصح ذلك لو كان ابن أبي فؤاد هو الذي حمل الوثائق على المحنة وورطه فيها، لكن سبقت ماقشة هذا الادعاء وتبين أن الوثائق كان معتزلاً أصلاً، ولم يكن مقلداً، فإجراءاته في المحنة إدد كانت صدق لمعتناته هو لا لمعتنات سواء

(ج) يقين الأمر الثالث وهو رجوع الوثائق من مذهبه في خلق القرآن، وقد تردد هذا الرأي في بعض المصادر^(٣)، وقبله بعض الباحثين المحققين^(٤) ولكنه لا يعتمد على أساس صحيح، ولعل أصحاب هذا الرأي أيضاً يظنون أن إبطال

(١) الظري ٢٤/١١

(٢) المصدر نفسه، والمصحة نفسها

(٣) انظر مثلاً التجرد الزاهرة ١٦٦/٣ وتاريخ الخلفاء، ص ١٣٦

(٤) انظر أحمد بن حنبل والمحنة لابن باقر، ص ١٧١

الوائق للمحنة يعني تراجعها عن مدعيه، لكن اليود شامع بين الموقفين، فكل ما يحميه إبطال المحنة هو وقف تلك الإجراءات التصيحية على العقائد، والقضاء على أحاسيس القلق والخوف التي سيطرت على نفوس اصحابها في الرأي بلا حجب أووه؛ لأن ذلك شطط في التصرف، وجموح مدعيي. ثم إن المداورة التي أدارها الشيخ المحدث مع ابن أبي ثؤاد لم يكن موضوعها -أساساً- مذهب خلق القرآن، فلم يستدل الشيخ على أن القرآن غير مخلوق، ولم يستدل ابن أبي ثؤاد على أنه مخلوق، بل كان موضوعها هو سلامة هذه الإجراءات المتخللة لحمل الناس على ذلك المذهب أو سطوة زعيمه الشيخ بإصبع البرهان على أن هذه الإجراءات ليس لها ما يبروها، وهي ابتلاع وخروج على روح الدين، فملككت حجة نفس الواثق، ولم يجد لها دفقاً، فأبطل إجراءات المحنة دون أن يرجع عن مدعيه، على أن ثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار هنا هي أن محمد بن الوائق -وهو الحليلة المهتدي- هو مصدر هذه الروايات الخاصة بإبطال الواائق للمحنة بعد صاظرته مع الشيخ الشامي، ورجوعه عن مدعيه في خلق القرآن^(١)، والمهتدي روى هذه الحادثة عندما كان حليلة، وذلك بعد أن اندثر سلطان المعتزلة وقطعوا احترامهم في نفوس الجماهير، وتعرضوا لأقسى صنوف التجريح، والمهتدي هنا -بإرادته- أراد أن يبرهن بين وصمة مذهب فقد مكانته، وأصبح طريقاً إلى سوء الأحذوق، فمسب إليه رجوعه عن مقالة خلق القرآن، والحق أنه كان حريصاً في سبة ذلك إليه، فقال: «أظن أن الواائق رجع عنها منذ ذلك الوقت»^(٢)، ولم يقطع برأي، ولكن بعض المصادر نسبت إلى الواائق رجوعه عن رأيه سبة مطلقة^(٣).

أياً ما كان الأمر، فإن انهم هنا أن صيغة المحنة طرقت -واقعيًا- بعد تلك المداورة التاريخية وحتم بذلك عصر بارز في تاريخ المعتزلة، اتسم باستغلالهم الدين للسلطة وإشاعة حالة من الرعب والقلق تطارد نفوس المحالعين لهم في الرأي. وكان العمل السياسي والاجتماعي أخف ما يُحس به هؤلاء المخالمون،

(١) مناقب الإمام أحمد، ص ٢٥١

(٢) لكن رواية أخرى عن المهتدي نسب إليه قوله: «إن الواائق مات وقد تاب عن القول بخلق القرآن» (مناقب الإمام أحمد، ص ٣٥٦). فهو هنا أكثر لطفه يرجع إليه عن مذهب

(٣) المناقب، ص ٣٥٦

وهم يكره السجن مدنى الحياة أمراً غير هادئ بالنسبة إلى هؤلاء، ثم كان الجُلْد أو القتل أسلوباً مُعالِج به بعض الحالات المستعصية
وقبل الانتقال إلى بعض النقاط الأخرى في تاريخ المعتزلة السياسي إيراد
المحة يجلب بها تسجيل بعض الملاحظات العامة والأساسية عن المعتزلة
ومحنة خلق القرآن

١- لعله من معاد القول أن يذكر أن موقف المعتزلة في تلك المحة كان موقفاً
بمبدأ من العقل والعقل، تأباه روح الدين، وقد كاد يصبح موقفهم هذا موضع
إدانة كل الباحثين المحققين فضلاً عن القدماء، يذكر الأستاذ جمال الدين
الفاصمي أن موضع الغرابة في موقفهم في محاولة حمل الناس على غير ما
يعتقدون وإكراههم على أمر لم تعض به سنة دمع أن الإكراه على أصل الأصول
وما به العصبة والنجاة وهو الدين الخالص قد أباه الشرع وهين عنه^(١)
ويرى الدكتور أحمد أسى أن المعتزلة والحكومة اضطروا خطأ

الأول هو إرادتهم إشراك العامة في مهم مسائل علم الكلام وهو علم دقيق
ناحت فيه عقول الخاصة، إنما هو للفلسفة وأمثالهم، لا للعامة وأشباههم
والثاني أنهم حملوا الحكومة على التدخل بسلطانها وسيورها وبباطلها
وجودها وولاتها في هذه المسألة، فكأنهم أرادوا أن يجعلوا مجالسهم للمجدد
والنظرة مجتمعة كجميع القضاة يقررون فيه ما يشاؤون ثم يرغمون الناس على
القول بما يقررون . وقد خلوا علواً شيئاً في أنهم عدوا السكوت عن القول
بخلق القرآن إشراكاً، بالإسلام عبادة (لا إله إلا الله محمد رسول الله) عن قالها
عصم دمه وحسابه - بعد - على الله^(٢)

ولخص الأستاذ هادي جبار الله خلطة المعتزلة في أنهم «استبقوا الرمس،
واستعملوا الأمور، فأرادوا في زمن دولتهم أن يحققوا بالإكراه ما لا يتحقق إلا
بالإقناع، وأن يسجروا في برمة وجبرة ما قد يتطلب قروناً، ويرى أن المعتزلة
«هجموا بأيديهم في بضع سنين ما بوء في قرن من الزمان، ووسعوا الصدع بينهم

(١) تاريخ المذهب والمحنة من ١٦/١

(٢) غنى الإسلام ١٩١/٣ ١٩٢

ويس أهل السنة حتى بدا من المستحيل خبره^(١)

ومن المستشرقين الذين أدبوا موقف المعتزلة «ولتر باتون» الذي يقول «من المشكوك فيه أن مآسرهم للتصكير الحر كانت تصدر في الغالب عن تقدير سليم أو فكرة عالية مما يدخل في تكوين الحرية الصحيحة»^(٢)، ويقول في موضع آخر، معلقاً على موقف المعتصم من المحنة «لم يكن ليند له ألبنة أن يأتي ذلك العمل الحقير وهو اضطهاد الناس في معتقلاتهم واصططاع الأذى لهم»، ويرى أن هذه السياسة أُمِّلَتْ عليه إملاءً من المأمون وابن أبي قُود^(٣) أما «جولد زيه» فيرفض أن يسمي المعتزلة أحراراً ويقول «حيثما كان للمعتزلة انحط في أن يكون ملعبهم هو الملعب الرسمي في عهد ثلاثة من خلفاء العباسيين قُرِضَ هذا الملعب على الناس بقسوة التعيش والتحقيق والإرهاب»^(٤)

هكذا تجمع تلك الآراء على إدانة موقف المعتزلة، وهي صحيحة في جوهرها، لكن الملاحظة التي يجب ذكرها -إنصافاً للمعتزلة- هي أن بواعثهم كانت بيعة خالصة، وإن حاول بعض الباحثين أن يشكك فيها^(٥) لقد رأى المعتزلة في عدم الإقرار بحلق القرآن خطرين جسيمين يهددان عقيدة التوحيد من أساسها

أما أولهما فهو أن هنا القول يؤدي بالضرورة إلى القول بقدم القرآن بما يعني إليه ذلك من تعدد القدماء وعدم نرد الله وحده بالقدم.

وأما ثانيهما فهو مرتبط بالمعنى الأول؛ ذلك أن هذا القول يضاهي قول الصاري في المسيح، فالمسيح كلمة الله، وكلمة الله عدلهم قيمة، وقد أدنى ذلك إلى تأليه المسيح إن هذه الملاحظة وردت في بعض كتب المأمون في المحنة^(٦)، وقد أشد إليها غير واحد من الباحثين المحققين، فيذكر «أوبيري» مثلاً

(١) المعتزلة، ص ٢٥٢

(٢) أحمد بن حنبل والمحنة، ص ٤

(٣) أحمد بن حنبل والمحنة، ص ١٧٨-١٧٩

(٤) المظنة والشرية في الإسلام، ص ١٠٥

(٥) مائون، أحمد بن حنبل والمحنة، ص ٤٠

(٦) انظر كتاب المأمون الثاني في الظهري ٢٨٦/١٠

أن المعتزلة «عارضوا القول بقدم القرآن بدعوى أنه لم يخلق؛ لأن النتائج التي تستبطن من ذلك يثبت في نظرهم كأنها تُفَرِّقُ بأشخاص متباعدة، تطابق الأقسام التي في التلوث المسيحي، وتأثروا في هذه الآراء بالشكل الذي عبر به القنبرس يوحنا البسمطي عن ملحد الثاويث»^(١) ولهذا السبب طغت مسألة خلق القرآن على كل مسائل الاعتزال الأخرى وأصبحت المظهر الرسمي لتطبيق الدولة لمذهب الاعتزال^(٢)، وقاتل المعتزلة عنها قتالاً متنبهاً فتطرموا وأدوا التطبيق، وهنا هو موضع الملاحظة في موقف المعتزلة تطبيق المذهب لا المذهب ذاته

١- لقد أساء المعتزلة فهم موقف المحققين وأهل السنة إسائة بالغة، كما لم يفهم المحققون وأهل السنة بواعث المعتزلة فهماً صحيحاً، ومن هنا وقع كل من الطرفين ضحية سوء فهم الطرف الآخر. أهل السنة يرون أن إثارة موضوع خلق القرآن لا جدوى من ورائها، فلم يُثَرِّها الرسول ولا صحبته، فضلاً عما للكلمة «الخلق» من دلالات غير مأمومة، من بينها ما تعنيه من الافتراء والكذب^(٣)، ثم إن هذه الكلمة توحى -من وجهة نظرهم- بأن أسماء الله التي وردت في القرآن مخلوقة^(٤)، كما أن العامة قد يفهمون من خلق القرآن معني قد تعض من قسميته عندهم، وبمثل هذا ما تعنيه كلمة «اليوطني» السابقة حين رفض الإقرار بخلق القرآن قائلاً «إنه يقتلني به مائة ألف ولا يذرون المعنى» وأهل السنة -رغم تشددهم في رفض الإقرار بخلق القرآن- لم يقرأوا بقرآنهم أيضاً، بل كانوا يقولون هو كلام الله وهما حوريم أحمد بن حنبل وجليل وألحوا عليه في طلب الإجابة كد يكرر دائماً هو كلام الله لا أريد عليها! وكلما أحمد بن نصر الخراعي الذي قتله الواثق، فقد سأله مرتين عن القرآن أم مخلوق هو؟ وكانت إجابته الثابتة: هو كلام الله إن هذا الموقف من أهل السنة يعكس حرصاً عميقاً في تعويضهم على

(١) الفكر العربي ومكانه في التاريخ من ١٠٠٠، وانظر أيضاً مسدايو زهرة المذهب الإسلامي من ٢٦٠
ص ٢٦٢

(٢) ضمن الإسلام ١٨٧/٢

(٣) شرح الأصول الخمسة للناظمي عبد الجبار ص ٤٧.

(٤) حية الأوباء ١٩٧/٩

الابتعاد بالدين عن المناقشات الكلامية التي لا يجي من ورائها شيء بل ربما
حرفت معانيه الأصيلة

أم، المعتزلة فقد كانت وجهة نظرهم أن كل ما سوى الله مخلوق، وكان
حرصهم على التنزيه المطلق له حرصاً أصيلاً، وقد أساء أهل السنة فهم دوافعهم
العميقة، فاتهمهم بأنهم يكررون كلام الله وصداقه عموماً، وهو ما يسيء وصف
«التعطيل»، واتهمهم من أجل ذلك بالكفر وهكذا احتجبت الأمور، وكان
مرجع هذا الاختلاف إلى أن كلًّا من الطرفين لم يحاول أن يخصص في فهم موقف
الطرف الآخر، وهذا ما فعل إليه أحد علماء الكلام القدامى - وهو أبو العباس
الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) - حين قرر أن الأطراف المتصارعة في حكم عقلي يجب
أن تحدد أولاً ماهية الشيء المتنازع حوله، أي ماذا يعني بالضبط، بمعنى أن
يرول الرافض حين يكشف كل طرف أنه يتحدث عن معنى لم يزل في ذهن الطرف
الآخر، وقد ضرب «الشهرستاني» مثلاً لذلك، هو الاختلاف حول قضية خلق
«القرآن»، فالفائزون بخلق القرآن أرادوا به الكلمات والأصوات، وانقادوا بعدم
خلقه أرادوا به معنى آخر هو صفة الكلام القليعة الفاتحة بالله ﷻ وهكذا تعلم
بتواردنا بالتنازع في الخلق على معنى واحد، أي إن كلًّا منهما يتكلم عن الحق
من وجهة نظره هو. وعلى هذا، «يمكن أن تصلّق القضيتان»، أي لا يكون هناك
مراع بين الطرفين^(١) إن الشهرستاني لمس بذلك موضع الداء وأجاد التشخيص
كل الإجابة، ولو أدرك المعتزلة وأهل السنة المتقدمون ذلك المعنى إدراكاً يتيماً
لصاحبه العريفان وعاد المعتاد بينهما وثلاً حالماً ولجبت الدولة نفسها بذلك
مخاطر سياسية كادت تعصف بوحدةها وتماسكها

٢ على أن بعض الباحثين المحدثين أساء فهم موقف المعتزلة وساء أبلغ
وأعطر مما صنع أهل السنة، ومن هؤلاء «جرجي زيدان» الذي عسر مذهب
المعتزلة في خلق القرآن بأنه يعني أنه غير متزن^(٢)، والمعروف كما يذكر الأستاذ
عبد الصمد عبد الحق في رده على جرجي زيدان - «أن المعتزلة على اختلاف

(١) المثال والتعليل ٢/١

(٢) جرجي زيدان، تاريخ المذهب الإسلامي ١٤٩/٣

مرفهم ومتكلمهم لم يتشككوا قط في أن القرآن تنزيل من عند الله، وقد صدروا في نظريتهم عن الصمت وسها صفة الكلام التي ترتب عليها قولهم بأن القرآن مخلوق عن إيمان صادق حرصوا فيه على تأكيد وحدانية الله تعالى وتبريها^(١)، ثم إن كتب المأمون في المسنة -وهي التعبير المريح عن رأي المعتزلة- تبين موقف المعتزليين لا لأنهم قالوا -إن القرآن مرسل- بل لأنهم «سادوا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن»^(٢). وهو صرح هذا التعبير للمذهب المعتزلة لم اكتفى جمهور المسلمين بمجرد استنكار هذا المذهب، بل لم وجد المعتزلة لأهمهم مكاناً على الإطلاق بين صفوف المسلمين؛ لأن هذا الرأي ترممه أمرول الإسلام رمقاً قاطعاً، وهو ليس من طراز هذه الآراء التي تقبل التأويل وتختلف فيها وجهات النظر.

والحق أن رأي الأستاذ «جرجي زيدان» لم يكن صالحاً للمناقشة لظهور بطلانه، لولا أنه وحده صدى عند بعض انكتاب المعاصرين الذين وصف أحدهم لمذهب المعتزلة في خلق القرآن بأنه وثيق الصلة بمذهبهم في الحرية الإنسانية؛ «لأن الإيمان يشترط الكلمات والحروف والأصوات يجعلها فعلاً للرسول وثمرة لحيته واحتجازه»^(٣) إن هذا تحريف خطير لرأي المعتزلة الذين لم يعكروا قط في أن كلمات القرآن أو لغة من تأليف الرسول وثمرة لحيته.

٣- وآخر الملاحظات التي بود أن نحتج به الحديث عن محنة خلق القرآن هي محاولة الإجابة عن هذا السؤال. هل كان تبني الدولة لمذهب خلق القرآن في جهود الحلفاء الثلاثة المأمون والمعتصم والواثق، يعني وراءه بعداً سياسياً يتستر تحت ثوب الدين؟

لقد أثار المستشرق الإنجليزي «مونتجومري وات» هذه القضية وأكد أن لها علاقة بالسياسة، ومدغم في كلام الأستاذ «وات» أنه في الفترة التي حكم

(١) عبد الرزاق عبد الحق في مقدمة ترجمته لكتاب «أحمد بن حنبل والمحنة» ص ١٧، وانظر أيضاً تنبيه الدكتور حسين مؤنس على رأي جرجي زيدان في هامش ص ١٥٩ من تاريخ السنة الإسلامي ج ٣

(٢) الطبري ٢٨١/١

(٣) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنشائية بمسند صندرة، ص ٦٣

خلالها، المأمون كان يوجد حريان على مسرح الحياة السياسية.

أولهما - هو ما يطلق عليه «وات» اسم «الحرب الأوتوقراطي»، وقد كان يمثل نبلاء فارس وعلى الأخص البرابكة الذين جعلوا ميران القوي يميل إلى صالح هذا الحزب، وكان سقوطهم يعني بحث قوة «المصل بن الربيع» وهو العربي والممثل للحزب الثاني المعارض الذي يسميه «وات» الحرب الدستوري ولكن انتصار المأمون على الأمين جعل كلمة الحرب الأوتوقراطي العارسي ترجح، ثم سار المأمون بعيداً عن الحرب الدستوري إذ عين «علي الرضا» خليفة له، ولكن الدستوريين ثاروا عليه بقيادة إبراهيم بن المهدي واستطاعوا أن يستعيدوا شيئاً من التوازن بين الحزبين، وقد حاول المأمون في نهاية حكمه ضرب التوازن بين الحزبين الدستوري والأوتوقراطي، وهذا هو ما عرف بالمحنة "Inquisition" لقد كان الدستوريون يرون أن طريق المجتمع الإسلامي هو طريق الوحي، والقول بحلق القرآن يعني أنه أقل من مستوى التقليد، وبهذا يتصور المجتمع على أنه بناء إلهي، وذلك إضعاف لمركز الحرب الدستوري، وترجيح لكفة الحرب الأوتوقراطي، ولما كان الحرب الأوتوقراطي مبدلاً إلى الشيعة، وكان الشيعة يبحثون عن الإمام المرشد وليس عن الأسعار المعرلة عن القبول يحلق القرآن دعم مركز الشيعة والأوتوقراطيين جميعاً⁽¹⁾

هذا هو معنى تفسير الأستاذ «وات» لصله هذه النقطة بالسياسة، وزعم طرادة هذا التفسير بأنه مجانب للحقيقة موجد في الحيال؛ إن في كلام «وات» خطأين أساسيين أولهما أن القول بحلق القرآن يعني أنه دون مستوى التقدس، وهذا رأي بعيد عن الصواب، ولا يطبق على نظرة المأمون والمعتزلة للقرآن، إن كل ما يعنيه القول بحلق القرآن عدل المعتزلة أنه لا يشترك مع الله في صفة القدم، وهذا لا يعني أنه غير مقدس؛ ذلك أن القرآن كلام الله وهو دستور المسلمين الذي تضمن أمور دينهم وديارهم، وعلى هذا فإنه طريق المجتمع الإسلامي عند المأمون وأصحابه من المعتزلة، كما أنه طريق المجتمع الإسلامي عند الدستوريين أو المحافظين

أما الخطأ الثاني فهو افتعال التصير السياسي لموقف المأمون والمعتزلة من خلق القرآن ومحاولة رد هذا الموقف إلى قصد ترجيح كفة الحرب العارسي وهو حرب المأمون على الحرب العربي وهو حرب الأُميين الذي كان يمثلُه إذ ذاك المحافظون أو الدستوريون؛ إن هذا تفسير بعيد ومتكلف، ولو صح فمما لم يعلن المأمون مذهبه ويحمل الناس عليه في بداية حكمه حين كان في حاجة أشد إلى إضعاف مركز الحرب الدستوري؟ إن الفترة التي حاول المأمون خلالها أن يحمل الناس على مذهبه لم تكن فترة أزمات سياسية بالنسبة إليه، فقد استقرت دعائم حكمه وكان له الدستوريون بالولاء، فلماذا يريد المأمون إضعاف مركزهم في هذا الوقت بالذات؟ ثم إن المعروف أن المأمون حين كان حكمه يجتاز أشد المواقف صعبة وحرجاً، وذلك منذ خلافته سنة ١٩٨هـ إلى دخوله بغداد سنة ٢٠٤هـ، لم يلجأ إلى محاولة استشارة الدستوريين ضده، بل كان يحاول إرضاءهم، وكثرت عاداتهم، فعل ذلك حين غادر «مرو» ليدبر الحكم من «بغداد»، وعمل ذلك حين دبر مقتل الفضل بن سهل الذي كان عاملاً مهمًّا من عوامل الثورة ضده، ثم فعل ذلك حين بعث إلى أهل «بغداد» بعد وفاة «علي الرضا» يستنهم بأنه لم يعد هناك مبرر لاستمرار الثورة ضده، فقد مات «الرضا» الذي كان ولي عهده وعادت الخلافة لأهلها، وقد نجح المأمون في كسب ثقة من يسميهم «وات» بالدستوريين إلى حد كبير، إن ذلك كله يؤكد أن المأمون لم يكن يحاول ضرب التوازن بين الحريين الأتوقراطي والدستوري أو العارسي والعربي حين بدأ المحنة، لكن المأمون والمعتزلة كانوا مدفوعين بعوامل ديمية حالصة هي صيانة التوحيد والحرص على نقاء مفهومه بكل السبل الممكنة، ومن هنا نفس الممكن القول إنهم سحروا الدولة لحمة الدين وهم يسحروا الدين لحمة الدولة



وبعد فإن محنة خلق القرآن وما تعلق بها قد استأثرت بكل هذا الفصل، وهي جذيرة بذلك؛ لأنها تعكس السيطرة الرسمية للمعتزلة على مقاليد الأمور في الدولة، وتبين كيف عمد المعتزلة إلى تصيف جماهير الرعية إلى قسمين قسم موالي للنظام متفاهيم معه، وهو الذي يتعب إلى رأي المعتزلة في خلق القرآن،

وهو القسم الذي استأثر بالمصائب الأساسية في الدولة وقسم مناهض للنظام غير متفاهم معه، وهو الذي لا يذهب إلى رأي المعتزلة في خلق القرآن، وهو القسم الذي حُرل سياسيًا واجتماعيًا وحُورِب واشْتُكِد.

غير أنه ليس من الماصب أن يطوي الحديث عن المعتزلة في مرحلة تسلطهم دون أن نتناول نقطتين مهمتين هما

أولاً: محاكمة «الأشيين» في عهد المعتصم ودور المعتزلة فيها

ثانيًا: موقف المعتزلة عمومًا من السلطة في تلك الفترة، وقد تم اختيار هاتين النقطتين لما تشير إليه كل منهما من إشارات خاصة



نولاً: محاكمة الأشيين، ودور المعتزلة فيها:

«الأشيين»^(١) أو حينئذ بن كاوُس أحد قادة المعتصم الأعداء أنط به المعتصم في سنة ٢٢٠هـ/٨٣٥م مهمة حرب «بابك الحروي» الذي أقض مضجع الدولة مد مطالع عهد السامون، وكان يحاول القضاء على الإسلام ورفع لواء المجوسية، ولم يعلج السامون في القضاء عليه فأرسل به المعتصم وهو على فراش الموت^(٢) وقد استطاع الأشيين بعد حروب ضارية مع بابك أن يهرمه في سنة ٢٢٢هـ/٨٣٧م، وتعلّق من أشبه والقدوم به إلى بغداد «ولما أدخل بابك مقيماً إلى بغداد انقلبت بغداد بالتكبير والضجيج»^(٣)، وكانت فرحة المعتصم بهزيمة «بابك» تجعل من الوصف، وكان تقديره لقائه الكلمة «الأشيين» عميقاً، فيروي أبو حيفة النجوري أن الأشيين لما قدم ببابك أسيراً أجلسه المعتصم على سرير أمامه وعقد الناج على رأسه^(٤)

ولكن الأمور تطورت على غير ما يهوى الأشيين، فلما بالأشيين -ذلك البطل

(١) «الأشيين» لقب كان يطلق على منوك «الثرؤسة»، كان أطلق «الأشيد» على منوك «فرحانة» وقد لقب «المعصم» «يحيى بن كاوُس» بالأشيين لأن كان من أصل «الثرؤسة». انظر صبح الأعشى ٤/٥٨٤.

(٢) الطبري ١٠/٢٩٤

(٣) النجوم الزاهرة ٢/٢٣٧

(٤) الأخبار الطوال، ص ٤٠٥

المرموق المكانة عبد المعتصم - يقدم للمحاكمة في سنة ٢٢٥هـ بصفة نهم، فقد نسبت إليه القسوة الرائدة على مؤد وإمام بكتا مسجداً بـ «أشروسة» فحُرب كل واحد منهما ألف سوط محتلاً بأن هتيس بقفا - بتصردهما ذاك - عهداً أبرمه الأقبس مع ملوك «السُّد» بترك كل قوم على دينهم؛ وذلك أنهما بيا المسجد في موضع أحد معبد السُّد بعد أن أخرجا منه الأصنام، كما أنه أنهم بأنه يحتفظ ببعض الكتب الوثنية المرمية بالنجس والجوهر، وأن قومه يكتبون إليه في رسائلهم «إلى إله الآلهة من عبدة فلان بن فلان»، وأنه يكذب في الخفاء للإسلام ويندر لعودة المجوسية ويكتب في ذلك بعض أصحاب الشأن^(١) وهكذا أحاطت التهم بالأقبس، وكلها تدور حول خيانة الدين والدولة، فحبس وضيق عليه في محبسه حتى مات في سنة ٢٢٦هـ وأُحرقت جثته^(٢)

إن الجدير بالملاحظة هنا أن محاكمة الأقبس أدارتها ثلاث شخصيات بارزة في ذلك العهد هي: أحمد بن أبي ذؤاد، وإسحاق بن إبراهيم، ومحمد بن عبد الملك الريات أما أحمد بن أبي ذؤاد فهو الشخصية الاعتبارية الكبرى حينذاك، وأما إسحاق بن إبراهيم فهو الذي ارتبطت باسمه بداية المحنة حين كان نائب المأمون على بغداد وأرسل إليه المأمون كتيب المشهورة بأمره باعتقاد الناس في القرآن؛ ولهذا فهو يمثل وجهة النظر الرسمية، ومن الممكن أن يعد معتزلياً بهذا الاعتبار، وأما محمد بن عبد الملك الريات فهو وزير المعتصم، ولم يكن صاحب لون مذهبي خاص، لكنه كان رجل الساعة الذي يلبس لكل حالة لبوسها، وعلى هذا فقد كان في هذا الموقف يطلق بلسان المعتزلة^(٣)

(١) راجع الطبري ٣٦٥/١٠ وما بينهما

(٢) المصدر ص ٤/١١

(٣) يختلف الباحثون المحدثون حول الالتصاف المذهبي لمحمد بن عبد الملك الريات، فعنه الأستاذ أبي زهره معتزلياً (المذاهب الإسلامية، ص ٢٢٩)، بينما يرى الدكتور النشار أنه عثماني وهو ملك يصحبه من دائرة الإسلام (شدة الفكر الفلسفي في الإسلام ١٩٩١/١). لكن الذي يبدو أن الرجل لم يكن من أصحاب المواقف الفكرية الطغمية وقد كان رجل سياسة يتجه مع التيار، والمقارن للديوان لا يجد فيه شيئاً واضحاً يتم من عوى مذهبي معين، ولم يشتر لأن الاعتزال بكلمة، بل إنه يهجو أحمد بن أبي ذؤاد في غير موضع (ديوان محمد بن عبد الملك الريات، تحقيق د جعفر سميد، مطبعة النهضة مصر، القاهرة، ١٩٤٩).

على أنَّ أبا حيفة الديوري يحص ابن أبي فؤاد بإلبد الطولبي في تدبير محاكمة الأفشين، فهو يقول «إن أحمد بن أبي فؤاد وجد عليّ الأفشين لكلام بلغه عنه»^(١)، لكن الديوري لم يفسر طبيعة هذا الكلام، ثم يمضي الديوري قائلا فقال أحمد بن أبي فؤاد للمعتصم 'يا أمير المؤمنين إن أبا جعفر المنصور استشار أنصح الناس عنه في أمر أبي مسلم، فكان من جوابه أن قال يا أمير المؤمنين، إن الله تعالى يقول ﴿لَوْ كُنَّ فِئَةً خَالِئَةً لَا تَلْقَى فَتْنَةً﴾ [الأنبياء ٢٢] فقال له المنصور 'حبست! ثم قل أبا مسلم، فقال له المعتصم أنت أيضا حبست يا أبا عبد الله، ثم وجه إلى الأفشين قتله»^(٢).

لم تعد هذه المناقشة تحديداً قاطعاً طبيعة السبب الذي قلعه ابن أبي فؤاد للمعتصم ليقتل به الأفشين، دلالة التي استشهد بها حكاية من المنصور وانتزع المعتصم باستشهاده بها قد تشير إلى أن الأفشين أصبح مأمناً خطيراً في السلطة للمعتصم، وأن وجود شخصية أخرى غير الخليفة تفرع على القمة معه وتدبر الشؤون - أمرٌ يهدد بفساد الأحوال، هذا معنى والمعنى الآخر الذي قد يشير إليه الاستشهاد بهذه الآية أن الأفشين كان يميل إلى الوثنية ويسعى إلى إعادتها، وثنية لا تعترف بالإله الواحد الذي يعترف به الإسلام، والجراء الذي وضعه الإسلام للوثنيين هو القتل، وإذا صح المعنى الثاني في وجه الاستشهاد بهذه الآية فإن ابن أبي فؤاد يكون قد تبرر مقتل الأفشين بعد أن وقف عليّ حيث طويته، وسوء كيد للإسلام عليّ أن من المستبعد حقيقة أن يكون ابن أبي فؤاد سعى في قتل الأفشين لأغراض شعبي وخلاعات خاصة به وبين الأفشين، فلم يؤثر من ابن أبي فؤاد مثلث كهله، بل الذي أثر به أنه أنقذ الكثيرين من السيف وتدخل بشعاعته أو تدبيره في اللحظة الأخيرة لبعض دعاةهم وقد روى الخطيب البغدادي وابن خلكان بدء من مآثره في هذا المجال^(٣) عالمكر الشيعي إذن ترقضه سيرة

(١) الأخبار الطوال، ص ٤٠. وقد وردت كلمة فتواة هكذا متكررة وتكررت في جهر موضع، وصحتها ما ذكرناه.

(٢) الأخبار الطوال، ص ٤٠٥-٤٠٦.

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٤١/١ وما بعدها، ورويات الأعيان لابن خلكان ١٣/١ وما يسما.

ابن أبي قزاد، ولكن المكر الذي تبهره نوارعه المدعية أو الدبية ليس بغريب أبداً على رجل كابن أبي قزاد بلغ به التعصب لمدعيه ودينه مبدعاً بعيداً إن ما تشير إليه محاكمة الأنشيين وقتله أن المعتزلة كانوا يصنعون رجال الدولة تحت المراقبة الصارمة، وعلى الأخص من تحوم حولهم الشبهات فإذا رأوا من بعضهم خروجاً عن الجادة وخطراً على الإسلام أغروا بهم السلطات لتتأصل مكس اللدء مهما كان مركزهم في الدولة وسجلهم في البطولة!

ثالثاً: موقف المعتزلة عمومًا من السلطة في عصر الممثلة؛

قد يسبق إلى الظن -بعد ما تقدم في هذا الفصل- أن المعتزلة جميعًا كانوا حريصين على الإسهام بدور مدكور في توجيه الأحداث في تلك الفترة التي شهدت أوج نفوذهم السياسي واستئثارهم بالسلطة، لكن الواقع لم يلبذ هذا، فالتابت أن المعتزلة كانت لهم وجهات نظر متباينة حول موقفهم من السلطة ولم يكن ما تقدم ذكره من النفوذ السياسي الهائل للمعتزلة في تلك الفترة إلا انعكاساً لوجهة نظر خاصة يتبناها فريق من المعتزلة

والنظرة الأولى للمدرستين الاعتزليتين الكبيرتين، وهما مدرسة البصرة ومدرسة بغداد، تبين أن اعتزال المدرسة الأولى كان اعتزالاً نظرياً، وأن اعتزال المدرسة الثانية كان عملياً متأثراً بالدولة قريباً من السلطان^(١). وهذا حكم صحيح في مجمله لا تمحيه؛ فلت أن الاعتزال النظري الذي علب على مدرسة البصرة لم يمسح بعض أفراد تلك المدرسة من الاتصال بالسلطة ومحاولة التأثير في الأحداث، فأبو الهيثم العلاف -العباسي الأول- لشدة المدرسه اتصل بأسامود، وحل منه بمكان مكين، بل تروي بعض المصادر أن العامود كان يعتمد عليه في الأديان والمقالات^(٢)، وأن أبو الهيثم كان يتلقى من الحليلة منى ألف درهم كل سنة ويورعها على أصحابه^(٣) وهناك شخصيات أخرى بصريّة غير أبي الهيثم اشتهرت بقربهم من السلطة والسلطان، فأبو بكر الأصم فكان جليل

(١) حسن لإسلام ١٥٩/٣

(٢) الأخبار الطوال للسنوري، ص ٤٠١

(٣) نفس الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٥٥

الفدري يكتابه «السلطان»^(١) وهشام بن عمرو الفُزَظِي «كان إذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم»^(٢) وأبو يعقوب الشَّحَام -تلميذ أبي الهذيل، وهو الذي انتهت إليه رئاسة مدرسة البصرة في وقته- كان يشارك في أعمال الدولة، فقد روي أن الواثق أمر باختيار رجال من المعتزلة ليشروا على أصحاب الدواوين ويعصمهم من ظلم الرعية فاختار أحمد بن أبي دُوَادٍ أبا يعقوب الشَّحَام^(٣).

وهذا المحكم ينطبق أيضًا على مدرسة بغداد؛ ذلك أن الاعتزال المحملي الذي جلب على تلك المدرسة لم يسمح لبعض أفرادها من المعروف عن السلطة والسلطان والجد عما يرويه وخرع الحياة الدنيا أو يرون فيه عملًا مشويًا بأغراض المادة غير خالص لله. وهذه النظرة تنعكس اتجاهًا رهنياً قويًا سرى بين بعض أفراد تلك المدرسة، وكان علي رأس هذا الاتجاه «أبو موسى المرحار» أو رهاب المعتزلة كما يسمونه، وقد بلغ التطرف بأبي موسى حدًا بعيدًا، فقد أثر عنه أنه كان يقول بتكفير من لا يسلم السلطان، ويرسم أنه لا يرث ولا يورث^(٤) وقد سار في هذا الاتجاه معه من بين أفراد المدرسة اليعنانية- الجعفران جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر الثقفي، وكان يصرف بهما المثل في العلم والرهف فيقال «علم الجعفرين ورهفتهما»^(٥) أما جعفر بن حرب فقد ألح عليه ابن أبي دُوَادٍ لحضور مجلس «الواثق» لمناظرة، فوامس مضطربًا، فلما حضرت الصلاة قام الداس لها وأتمهم الواثق، غير أن جعفرًا صلى وحده، فلما خرجوا لفت ابن أبي دُوَادٍ نظره إلى أن الواثق قد لا يحتفل هذا الفعل، وطلب منه عدم حضور مجلسه إن أصبر على موقعه هذا، فقال له جعفر «ما أريد الحضور بولا أنك تحملني عليه»، فلما انعقد مجلس المناظرة مرة أخرى تفقد الواثق الحاضرين ثم قال أين الشيخ الصالح؟ مدكر له ابن أبي دُوَادٍ أنه مريض ويحتاج إلى أن يتكف ويضطجع، قال

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٩

(٣) السيرة والأمل، ص ٤٠

(٤) الفرق بين الميزق للشتاذي، ص ١١٦٥ والمثل والتسل للشمرياني ٦٨/١-٦٩

(٥) السيرة والأمل، ص ٤٢

الوائق - هناك ولم يُعَدَّ جعفر بعدها إلى مجلس الوائق^(١).

أما جعفر بن مبشر فقد روي أن ابن أبي فؤاد حمل إليه عشرة آلاف درهم فرفضه، في حين أنه قبِلَ درهمين من ركة إخوانه^(٢)، ويروون أن الوائق قال لأحمد بن أبي فؤاد لم لا تولي أصحابي^(٣) القضاء كما تولي غيرهم؟ فقال يا أمير المؤمنين، إن أصحابك يمتنعون من ذلك، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه عشرة آلاف درهم فأبى أن يقبها فدعيت إليه بنمسي واستأذنت، فأبى أن يَأْذِنَ لي، فدعلت من غير إذن فصلُ سبعة في وجهي، وقال: الآن حل لي قتلُك! فانسحرت منه؛ فكيف أولي القضاء مثله^(٤)!

هكذا وُجِدَ الاتجاهان معاً في كلٍّ من مدرسة البصرة ومدرسة بغداد الاتجاه الذي يؤيد الاتصال بالسلطة ويحرص عليه، والاتجاه الذي يمارض ذلك وينصر منه.

وراحق أن لكل اتجاه من هذين الاتجاهين أسبابه القوية عند أصحابه فأصحاب الاتجاه الأول يرون أن الوصول إلى مراكز السلطة هو الوسيلة النكبرى لشرف منجبتهم وحمل الناس على اعتناقهم، وهو الوسيلة التي تُمكنهم من البذل وتقسيم العود لأهله^(٥)، ومن الممكن النظر إلى هذا الاتجاه من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذا المبدأ -لكني يُمارس على وجهه الأمثل لا بدّ له من قوة وسلطة تسمح له بالفعالية والتأثير، وهذا هو الاتجاه الذي غلب على المعتزلة في تلك الفترة، واستطاعوا من طريقه أن يحملوا الكثيرين على الانضمام باعتناق منجبتهم رغبة أو رهبة ثم إن أصحاب هذا الاتجاه لم يكونوا متشددين في شروط تعاونهم مع السلطة، مما دام الحليقة يرى وأبهم في العدل والتوحيد فقد تحقق لهم أساس التعاون معه، ومن الممكن بعد ذلك

(١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣-٤٤.

(٣) قصد بأصحابه المعتزلة.

(٤) الحية والأمل، ص ٤٤.

(٥) من هنا مثلاً ما يذكره ابن العنقي في برجسته لتمامه بن أشرس، إذ يذكر أنه «اتصل بالحقفاء وأعظمهم لينوس إلى مائة أهل الدين» السنة والأمل، ص ٣٦.

التجدر عن بعض الهنات الأخرى أو علاجها تدريجيًا. وهكذا كان المأمون ولعتمصم والرائق سادج صالحة للتعاون معها من وجهة النظر هذه وأصحاب الاتجاه الثاني، يرون أن السلطة إن لم تنترم التزامًا كاملاً بكل أصول الدين وعروجه من وجهة نظر المعتزلة فهي ليست أهلاً للتعاون معها، بل يصبح التعاون في هذه الحالة خطأ جسيمًا وتصادفًا مع مبادئهم ذاتها، ومبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» عددهم لا بد أن يلتزم به القائمون على تنعيده أولاً حتى يصبح مثلاً ومؤثراً، ومن الحق القول إن هؤلاء كانوا متشعبين في المقاييس التي يحكمون من خلالها عن الآخرين، وكانت نظرتهم بالغة الضيق وانترتت، فقد خلا مثلاً أبو موسى المردار في تكفير الناس، حتى لقد روي أن إبراهيم بن السدي -أحد رجال المأمون- سأله عن أهل الأرض جميعاً فكفرهم، فأقبل عليه إبراهيم وقال الجنة التي عرضها السماوات والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة واقفوك^(١). وهذه المقاييس الصارمة التي اتبعها المردار ومدرسته لم يعلم منها أحد تلك المدرسة أنفسهم، فقد روي أن المردار شك في ماله قبل موته ففأخرجه إلى المساكين تمرراً وإشفاقاً^(٢).

لهذا لم تجد هذه المدرسة الرهلية المترتبة عند المعتزلة صداها الواسع بين جمهورهم، فعلى الاتجاه العملي على المعتزلة عمومًا، وحتى الظريون منهم -في جملتهم- لم يتخذوا موقفًا معاديًا للحكومة إبان تلك الفترة، بل غلب عليهم فقط طابع الدرامة النظرية.

يمكن القول إذن إن موقف المعتزلة من السلطة إبان عصر المعنة كان في عمومها موقف المشايمة والتأييد، وقد يتخذ هذا الموقف مظهرًا صليًا ونظريًا صمدًا، ويكون ذلك بمشاركة بعض المعتزلة في السلطة مشاركة فعلية، ثم عرض نظرياتهم والدعاع عنها من مركز السلطة هذا، وأوضح الأمانة على ذلك ثمانية بن أشرس، وأحمد بن أبي ذواد، أو قد يتخذ هذا الموقف مظهرًا نظريًا فقط وذلك حين

(١) المثل والفعل للشهرستاني ١٩/١

(٢) النسبة والأمر، ص ٢٩

لا ينسئ هؤلاء أن يهيموا في السلطة بصريب، فيصبح موقعهم هو الدعوة لأراء السلطة والدفع عنها، وأوضح الأمثلة على ذلك الجاحظ^(١).

(١) من المواقف التي عبر فيها الجاحظ عن الرأي الرسمي ودافع عنه بحرارة يلقه مسنة الإمام بن حنبل، فقد تناول الجاحظ وجهه نظر المعتزلة في خلق القرآن وحرصها عرض المومس بها المتحسسن لتشرها، ثم أدام موقف ابن حنبل والمعتزلين وبين ما فيه من تهافت. ودافع عن امتداد المعتصم لأحمد وبتأليه له، وبين أنه لو لم ينهضه وهو لم يفتش من آرائه على الإسلام بما امتحنته لوسائل الجاحظ، من ١٤٨ وما بعدها.

الباب الرابع

المعتزلة منذ خلافة المتوكل

حتى ظهور الأشعري (٢٠٠هـ)

الفصل الأول المعتزلة والمتوكل

في أواخر ذي الحجة من عام ٢٣٢هـ/ ٨٤٧م تولى خلافة المسلمين المتوكل
«جسر بن المعتصم»

وقد كانت خلافة المتوكل نقطة عاصلة في التاريخ السياسي للمعتزلة؛ ذلك أن
هذا الخليفة أعلن الثورة على مذبح أسلافه الثلاثة وجرد المعتزلة من سلطانهم،
وأقبل على أهل السنة الذين يمثلون لجمهور المريض من المسلمين، وافتتح
بملكه هذا صفحة جديدة في التاريخ المذهبي للسلطة كانت لها سماتها الخاصة
التي

علني أن الملاحظة الأولى في هذا التحول المذهبي أنه تم في شكل خطوات
متتابعة كانت كل خطوة منها تسلم إلى خطوة أخرى أكثر إمعاناً في التحول، حتى
انتهى الأمر بهذا التحول إلى صورته النهائية الثابتة^(١)

فقد بدأ المتوكل خلافته في سنة ٢٣٢هـ بإمر بترك النظر والمباحثة في
الجدال، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والرائق وأمر الناس
بالسليم والتفدية^(٢)، فهدأ أول ضربة وجهها المتوكل للمعتزلة حيث مع النقاش
في قضايا كان يثيرها المعتزلة ويحتمسون لها ويؤدون الناس في سبيلها كحقن

(١) تراجع خطوات المتوكل ضد المعتزلة في كتاب «المعتزلة للأساطير وعدي جابر الله» ص ١٨٢ وما
بعدها

(٢) مروج الذهب للمسعودي ٢/ ٢٦١، وانظر آهف الطبري ٤٦/ ١٩، والبغاة والنهاية ١٠/ ٢٣٧

القرآن والرؤية، لكن المتوكل لم يزل أدى في هذه المرحلة بأحد من المعتزلة، فقد ظل القاضي أحمد بن أبي فؤاد في منصبه، وحين أصابه العالج أو الشلل النصفي بعد حوالي خمسة أشهر من خلافة المتوكل وعجز عن الاضطلاع بمهام منصبه عين المتوكل مكانه ابنه أبا الويد محمداً، ثم أضاف إليه ولاية «المظالم» أيضاً^(١)

وفي سنة ٢٣٤هـ يحطو المتوكل نجاه المنصب المسي خطوة أكثر انساعاً ودينامية، وذلك حين يأمر باستحضار العقهاء والمحدثين ويعلق عليهم العطاء ويأمرهم «أن يجلسوا للناس وأن يحدثوا بالأحاديث التي فيها الرد على المعتزلة والجهمية وأن يحدثوا بالأحاديث في الرؤية، فجلس عثمان بن أبي شيبة في مدينة المصنوع ووضّح له مبر، واجتمع عنده نحو ثلاثين ألفاً من الناس، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة واجتمع عليه نحو ثلاثين ألفاً»^(٢)

وهكذا فلما صحح أن تكون الخطوة الأولى في عام ٢٣٢هـ رفقا لفكر متسلط، فإنه من الصحيح أن تكون الخطوة الثانية في عام ٢٣٤هـ وضعاً لفكر بديل أصبح يتحرك حيث بحرية وطلاقة دون أن يجد في طريقه عقبات تحد من مساعده وسيطرته

وقد كان وقع هذه الخطوة على جمهور المسلمين بالغ العمق والتأثير، لقد أحسوا أن المصطهاد المعتزلة لهم زال إلى غير رجعة، وأن حديث رسول الله ﷺ بدأ يحتل مكانته اللائقة به، وأن المباحكات الكلامية التي يبق عن أفهامهم ولا يكادون يعرفون الغاية وراءها لم تقف سيقاً مسلطاً على رقابهم، وأن أصدق ما يترجم عن مشاعر التضير العميقة لدى جمهور المسلمين حيال صبح المتوكل هذه قول إبراهيم بن محمد التيمي قاضي البصرة «الحمد لثلاثة أبو بكر، قاتل أهل الردة حتى استجابوا به، وعمر بن عبد العزيز رد مظالم بني أمية، والمتوكل محا البدع وأظهر السنة»^(٣) ويقول ابن السبكي معلناً «وسكت الناس عن ذنوب المتوكل»^(٤)

(١) وجات الأعيان ٦٧/١

(٢) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ٢٥٧-٢٥٨ والنجوم الزاهرة ٢/٢٧٥

(٣) المناقب، ص ١٥٧ والنجوم الزاهرة ١/٢١٤-٢١٥

(٤) طبقات الشافعية ١/٢١٦

ويندو أن مشاعر الرضا والتأييد التي أحاطت بالمتوكل من الجمهور العريض من المسلمين بعد أن فأطعاً بيران البدعة وأوقد مصابيح السنة^(١) كما يقول ابن الجوزي^(٢) - قد حصرته إلى أن يتحد مريدًا من الإجراءات التي تصفه بها ثانياً إلى معسكر أهل السنة وتبعه تماماً عن المعسكر المقابل الذي طالما اتهم بالابتدع، وهو المعسكر الاعترائي

وقد كان عام ٢٣٧هـ عاماً فاصلاً في تحليل التاريخ الذي شهد احصار المد الاعترائي وبيعناث المد السني راحراً قوياً تحرسه سيوف السلطة وعواصف المسلمين، فقد انحد المتوكل في ذلك العام مجموعة من الإجراءات المتتابعة التي كانت من وجهة نظره تصحيحاً لأخطاء السلطة في عهود أسلافه الثلاثة ووضفاً للأمور في مواضعها

في أوائل العام المذكور -٢٣٧هـ- غضب المتوكل على أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي فؤاد الذي كان امتناعاً لأبيه في صاحبه، فعزله عن ولاية امطالم ثم عن القضاء^(٣)، ولم يكتب بذلك بن سجد في ربيع الأول من العام نفسه وصادر أمواله وأموال أبيه أحمد بن أبي فؤاد، ثم أمر في شعبان من العام نفسه بترحيل أسرة أحمد بن أبي فؤاد إلى بغداد^(٤) وهكذا فقد هذا البيت الذي طال عهده بالسلطة حتى بلغ رضاء ثلاث قرون من سنة ٢٠٤هـ إلى سنة ٢٣٧هـ - والذي ترغم الدعوة لأراء المعتزلة وحمل الكافة عليها رمزاً، فقد هذا البيت مكانته ومعهده واشترت أركانه إلى الأبد، وقصى ابن أبي فؤاد وولده الملة الباقية من حياتيهما - رضاء ثلاث سنين - يتجرعان مرارة العناء الرسمي والشعبي معاً، ويعانيان من شناعة الشامتين وأذى الكاتلين، ووقف شاعر السنة الكبير علي بن الجهم الذي يقول عن نفسه «أنا المتوكل في هوئي ورائي»^(٥) - وقف يهجو ابن أبي فؤاد ويتشقى فيه قائلاً

يا أحمد بن أبي فؤاد دعوه بعثت إليك جساداً وحيداً

(١) مناقب لإمام أحمد، ص ٢٥٧

(٢) الطبري ٤٥/١١، وابن شكبان ١، ٧٢-٧٣

(٣) الطبري ٤٦/١١ وكانت حادثة الخلافة حينئذ مدينة سامراء

(٤) لأغاني ٢٠٨/١٠

ما هذه البدع التي سَمَّيتها بالجهل منك «العدل والتوحيد»؟
 أفسلت أمر المسلمين حين وليته ورسمته بأبي الوليد ولبيد^(١)
 بل لم يُحِبَّ بعض هؤلاء سرورهم بالعلاج الذي أصاب أس أبي دُؤاد وظل
 يعاني منه حتى مات في المحرم سنة ٢٤٠هـ^(٢)، فقال علي بن الجهم،
 لا زال فالجك قلبي بك خالجا ولجعت قبل الموت بالأولاد^(٣)
 ودخل عليه أحد الفقهاء - وهو عبد العزيز بن يحيى المكي في أثناء مرضه،
 فقال له: إني لم آتِكَ عائدًا، ولكني جئت لأحمد الله على أنه سَجَّكَ في
 جلدك^(٤)!

وتتابعت بعد ذلك إجراءات المتوكل في ذلك العام الفاضل ٢٣٧هـ وكلها
 تعكس رغبته في القضاء على آثار التسلط الاعترائي
 فقد عيَّن يحيى بن أكرم قاضيًا لقضاة، ثم ولَّاه المظالم أيضًا^(٥) ويحيى بن
 أكرم هو القاضي السبي الذي استأثر بمنصب قاضي القضاة في عهد العَامُونَ إلى
 عام ٢١٧هـ، ثم عزله العَامُونَ تمهيدًا لإثارتهم محبة خلق القرآن وذلك حتى
 لا يحمل الناس على رأي يهاضه قاضي قضائهم^(٦) ولم يكذب بتولي المحتشم
 الخلافة حتى أسد قضاء القضاة إلى أحمد بن أبي دُؤاد الذي استمر في هذا
 المنصب طيلة خلافة المحتشم والواقع وحذر خلافة المتوكل حتى استعفى فأعماه
 المتوكل وقدر منصب لابنه الذي استمر فيه إلى سنة ٢٣٧هـ، وظل يحيى بن أكرم
 طوال هذه المدة -ردها عشرين عامًا- سعيًا مجردًا من سلطته بتأثير المعتزلة،
 حتى رد إليه المتوكل اختياره إرد إلى أهل السنة اعتبارهم، وقلقه قضاء القضاة
 ثم أضاف إليه المظالم، وهي خطوة عملية قصد بها أن يسحر آثار التسلط
 الاعترائي، وأن يرفع ما لحق بأهل السنة من أدنى على أيدي المعتزلة

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٨

(٢) الطبري ٤٩/١٦.

(٣) الأغانبي ٢٢٩/١٠.

(٤) مناقب الإمام أحمد، ص ٤٩١-٤٩٠.

(٥) الطبري ٤٥٠/١٦، والنهاية وفتاها ٣١٥/١٠.

(٦) يراجع الفصل الأول من الباب الثالث المعتزلة منذ خلافة العَامُونَ حتى سنة عتق القرآن.

وفي هذا النطاق نفسه يُفسَّر استدعاء المتوكل لأحمد بن حنبل في العام نفسه والحاحه في ذلك، كما يُفسَّر أمر المتوكل بإتراك جثة أحمد بن نصر الخراساني الذي ظل مصنوباً ست سنوات تقريباً، من عام ٢٣١هـ في أواخر حكم الواثق إلى شوال من عام ٢٣٧هـ.

أما أحمد بن حنبل فقد مرت قصة محته بالتفصيل في عهد المعتصم، ثم رأينا موقف الواثق منه إذ منعه من التحديث وحشد إقامته، علماً جاء المتوكل وفتح أمام الفقهاء والمحذثين الأبواب الموصلة أراد أن يخص أحمد بمزيد من الرعاية، تعبيراً عن المشاعر التي يكنها له أهل السنة، ورثاً عملياً عما لحق به من إبداء هين أيدي المعتزلة، فاستدعى أحمد في عام ٢٣٧هـ لبصير ضمن حاشيته^(١)، ولا يهم كثيراً في هذا المقام قبول ابن حنبل لاستدعاء المتوكل أو رفضه له، فقد رفض ابن حنبل بإصرار أن يلتحق بحاشية المتوكل أو أن يقبل عطائاه^(٢)، رغم أن المتوكل ألح عليه أن يستجيب لاستدعائه له قائلاً: «قد أحبيت أن آتس بقريك وإن أتيرك بنهاكك»^(٣). وقد عد ابن حنبل هذه محبة أخرى؛ إذ قال بعد أن تابعت عليه رسل المتوكل تطلب منه الانتقال إلى الحليفة وقبول عطائاه «هذه محبتان» امتنعت بالدين، وهذه محبة الدنيا^(٤). ومع ذلك فلم يكتف ابن حنبل ارتبحة ثلاث اتجاه السني الذي ظهر قوياً على المستوى الرسمي ممثلاً في الحليفة، فكتب يقول: «كان الناس في عوص من الباطل واختلاف شديد يعمسون فيه حتى أفضت الخلافة إلى أمير المؤمنين، فنعى الله بأمير المؤمنين كل بدعه، وأجلى عن الناس ما كانوا فيه من الدل وضيق المحابس، فصرف ذلك كله ودعب به أمير المؤمنين»^(٥).

وحين تيسر للمتوكل هروف أحمد عن كل جأ أو عطاء وتمسكه الحيد بموقفه هذا لم يمس في الحاحه عليه فتركه ورغبته، لكنه كان يلهم السؤال عنه، ويستعته

(١) مناقب الإمام أحمد، ص ٣٦٣

(٢) المصدر نفسه، والمصنف نفسه

(٣) المصدر نفسه، والمصنف نفسه، انظر أيضاً البداية والنهاية ٣٧٩/١٠

(٤) المناقب، ص ٣٧٣

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٨

فيما يعرض له من مشكلات الدين، بل كان يستشير أحياناً في الرجال الذين كان يريد الاستعانة بهم في شؤون دولته، ويقال إن تعيينه يحيى بن أكرم قاضياً للقضاة كان بمثابة ابن حنبل^(١)

فالأمر الذي يسعي الالتفات إليه هنا أن شدة اهتمام المتوكل بأحمد وإيثاره إياه بالرعاية والسؤال انعكس رغبة قوية عنده في رفع من وضعهم المعتزلة وفي بدء ما هدموا

وأما أحمد بن نصر الخراساني الذي ترعّم الثورة عبد الوائلي لتشفه في المحنة، والذي انتهت ثورته بالقبض عليه وقتله وصفت جثته في سنة ٢٣١هـ، فإن المتوكل أراد أن يرث إليه اختياره وأن يرث ما لحق به من وصمة الكفر بتأثير تهمة الوائلي والمعتزلة، فأمر في أول شوال من عام ٢٣٧هـ بمراسلة جثة أحمد بن نصر وتسليمها إلى أوليائه بدفنها، فخرج الناس لصيغ المتوكل هذا^(٢) ورث هذا الفرح إلى إحساس الناس أن المتوكل أرل أثراً من آثار الطغيان (الاعتزالي، وكرم السنة في شخص رجل كانوا يعظمونه شهيد السنة وضحية ظلم أهل الأهواء

وقد اتحد المتوكل في هذا العام نفسه ٢٣٧هـ بعض الإجراءات الأخرى التي تدور في هذا النطاق، نطاق الرد العملي على مسلكت المعتزلة، فقد أمر بالإفراج عن جميع المعتقلين الذين أدينوا لامتثالهم عن الإقرار بخلق القرآن في أيام المعتصم والوائلي^(٣)، كما كتب إلى واهي مصر عبد الواحد بن يحيى يأمره بخلق لحية قاضي فضاة مصر أبي بكر محمد بن أبي الليث وأن يضره ويطوب به عن حمار، فعلم ما أمر به .. وكان القاضي المذكور من رؤوس الجهمية^(٤)، والجهمية هنا مصطلح قصد به المعتزلة، والذي يدل عليه هذا النص أن ذلك القاضي أسهم في محنة خلق القرآن إبان انتشارها، وكانت له يد في حمل المصريين بالقوة على الإقرار بهذه العقيدة، ولعل هذا ما يحسر شعامة الناس به

(١) البداية والنهاية ٣١٦/١٠

(٢) الطبري ٤٦٠/١١، والبيهقي والنهاية ٣١٦/١٠

(٣) التاجم الزاهرة ٢٩٠/٢

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨-٢٨٩

وقسوتهم عليه، فقد لعنوه «وعسوا موضع جلوسه في المسجد»^(١)، كما حمله القاضي الذي حل مكانه جلفاً قاصياً، متهماً إياه بهب أموال الدولة^(٢)، ومن المحتمل أن يكون قد لُفّق له هذه التهمة لجعلها سبيلاً إلى إيمانه في التشقي منه ووسيلة إلى الانتقام المدمي.

فهذه أهم الإجراءات التي اتخدها المتوكل في عام ٢٣٧هـ ضد المعتزلة، وثأيقاً لأهل السنة ومن حقاها أن تشمل بماذا يُفسّر موقف المتوكل من المعتزلة؟

إن هناك تفسيرات ثلاثة في هذا الصدد. أحدها نصفي، والثاني سياسي، والثالث ديني.

١ أما التفسير النصفي فيلزم حول طبيعة الصلة التي كانت بين جعفر «المتوكل» وأخيه الواثق؛ ذلك أن هذه الصلة لم تكن طيبة، فقد كان الواثق ينقم عن أخيه جعفر «المتوكل» استهتاره وإهماله في اللذات، وحسب عليه يوماً، فذهب جعفر إلى محمد بن عبد الملك الريات وزير الواثق يسأله الشفاعة له عند أخيه، فكذب ابن الريات إلى الواثق «يا أمير المؤمنين، أتاني جعفر بن المعتصم يسألني أن أسأل أمير المؤمنين الرضا عنه، في رأي المختلطين، له شعر قمار فأرسل الواثق إلى ابن الريات يأمره باستدعاء جعفر إليه - إلى ابن الريات - ويخلق شعر رأسه وأن يضرب به وجهه، فاستدب ابن الريات من قام بتنفيذ هذا الأمر، وكان جعفر حينذاك يرتدي ثوباً أسود جديداً وهو يظن أن ابن الريات بعث إليه ليندعه الرضا الواثق عنه، وقد كانت مباحاة سيئة لجعفر حين أمر ابن الريات من يجر شعره على ثوبه هذا الجديد، يقول المتوكل «ما دخلني من الحرج هلن شيء مثل ما دخلني حين أخلني على السواد الجديد، وقد جئت فيه طامعاً في الرضا فأخذ شعري عليه»^(٣) وتجلر الإشارة هنا إلى أن جعفرًا بدل محاولة أخرى لاسترضاء أخيه، فذهب إلى أحمد بن أبي ذؤاد متشققاً به عبد الواثق،

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، والعصبة نفسها.

(٣) الطبري ٢٨، ١١.

فاستجاب له أحمد بن أبي ذؤاد، وألحَّ على الوثائق أن يرضى عن جعفر قائلاً: «يا أمير المؤمنين، معروف المعتصم عندي معروف، وجعفر ابنه، فقد كنتك فيه ووجدت الرضا، فبحقِّ لمعتصم يا أمير المؤمنين إلا رضيت عنه»^(١). وقد استجاب الوثائق لشعاعة ابن أبي ذؤاد، وصنع عن أخيه، ويقول الطبري معلناً: «فلقد أحمد بن أبي ذؤاد جعفرًا بكلامه حتى رضى أخوه عنه شكرًا، فأحفظه ذلك عنه حين ملك»^(٢).

إن الشواهد التي كدرت جو العلاقة بين جعفر «المتوكل» وأخيه الحليفة الوثائق قد تُقدم تفسيرًا لغور المتوكل من الاحترال وتورته على المعتزلة، والنص الأثني للقاضي عبد الجبار يشير إلى ذلك، وذلك حيث يقول: «وحكي عن المتوكل خلاف ذلك - أي خلاف ملقب المعتزلة - لما بينه وبين أخيه الوثائق من العداوة»^(٣). والتفسير هنا نمي في الأساس، فسبق المتوكل بأخيه الوثائق جعله يصفق بمذاهبه وبالرجال الذين قاربهم أيضًا. وقد استهل المتوكل خلافته بتوجيه ضربة انتقام قاسية لأحد هؤلاء الرجال الذين تحتوا في عهد أخيه وأبيه المعتصم بمكة فائدة، وهو الوزير محمد بن عبد الملك الرياش، ذلك الرجل الذي خذله عبد أخيه ولم يكن موصيًا للشعاعة التي تصالها منه جعفر «المتوكل»؛ ولما فإنَّ الطريقة التي قتل بها ابن الرياش كدت إحدى المآسي في التاريخ^(٤) وليس لها من تبرير معقول إلا الرغبة الطاغية في التشفي والانتقام ومحاولة إثارة ذكراة الشخصية

(١) المصدر نفسه، والمصدر نفسه

(٢) المصدر نفسه، والمصدر نفسه

(٣) فضل الاحترال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧

(٤) للوقوف على تفصيلات نكبة ابن عبد الملك الرياش راجع الطبري ٢٩/١١ وما بعدها، وابن الأثير ج ٧ أحداث سنة ٢٣٣هـ. وهي تنص على أن المتوكل حين ولي الخلافة كان يذكر لابن الرياش موقفه منه في غلامه الوثائق، ويبدو أن ابن الرياش أحسَّ بعد وفاة الوثائق بسوء المصير لو أغضب الخلافة إلى جعفر المتوكل، فأراد أن يباهج بمحمد بن الوثائق، وقد حفظه المتوكل كل ملاء، ولم يكذب بمشي شهادته على خلافته حتى يفي على ابن الرياش وعنه في نُشور به ساسير من حديد، وعيَّن شخصًا يتولَّى حرسه عليه، فكان فيسأله: كما تقول المصادر، أي يمتنه من اليوم بمنته لي يده يخنه به كلما امتد به التعب فطعت عنه، وبعد أيام من هذا الطلب قُرب عبريًا موجهًا فطعت وهو يفرج وهم لا يعلمون»^١.

وقد يصح التساؤل هنا: لماذا لم يُقَسَّ المتوكل على أحمد بن أبي فؤاد كما قسا على ابن الريات، رغم أن ابن أبي فؤاد كان من أقرب المقرّبين إلى أخيه الوائلي؟

والجواب أنه لم يصدر من ابن أبي فؤاد ما يعدّ مأساً بالكرامة الشخصية لجمعهم، بل الذي حدث أن ابن أبي فؤاد شجع له عبد أخيه الوائلي فُشِّعَ، كما تنوّه المصادر التاريخية بالدور الإيجابي الذي اضطلع به ابن أبي فؤاد في انتخاب المتوكل خليفة، عيّن ابن حلكان أنه قدّم في ذلك وقعة^(١)، ويروي الطبري أنه أول من سلم عليه بالحلافة وأنه هو الذي لقبه بـ «المتوكل على الله»^(٢)، ولكل هذا، فإن المتوكل ظلّ رمياً من حلاته يرعى مكانة ابن أبي فؤاد ولا يعرض له بأذى، بل سجد في «الأغاني» ما يشير إلى أن ابن أبي فؤاد كان يتمتع لدى المتوكل بمكانة يرجوه لها دوراً هاماً، فقد غضب المتوكل مرة على شاعره السيّاحي بن النجهم وألقى به في السجن، فإذ بعلي بن النجهم يستشعر بابن أبي فؤاد رغم ما يبغضه من عدوة مذهبية ويقول له في قصيدة شاكية:

يا أحمد بن أبي فؤاد إنما نُدعِي لكل عظيمة يا أحمد
أبْلُغْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِمَنُونِهِ خَوْضَ الرَّدَى وَمَخَاوِثَ لَا تُنْفِذُ
أَنْتُمْ بَنُو هَمِّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ أَوْلَى بِمَا شَرَعَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ^(٣)

هكذا رعى المتوكل مكانة ابن أبي فؤاد رمياً، وعندما جاء عام ٢٣٧هـ - وهو العام الذي تتابعت فيه إجراءاته ضدّ المحترلة تأييداً لأهل السنة - لم يُزَلْ بابن أبي فؤاد أدنى كثيرًا، فقد اكتفى باستقصاء بعض أمواله وبترحيل أسرته إلى بغداد، وقد كان تصرفه هذا متسقاً مع تصرفاته الأخرى التي قصد من وراءها إعلان تقربه إلى أهل السنة، ولكنه لم يرتكب مع ابن أبي فؤاد شططاً، بل كان معتدلاً في عقوبته إياه، ولو أراد أن يردّ له إساءاته إلى أهل السنة ردّاً عادلاً لاتحدّ معه مستغناً آخر، ولكن مسلّكه هذا حقق له هدفين أولهما أنه حوّل عن ملعبه في

(١) ولغات لأعيان ٢/٤٨٧

(٢) الطبري ٢٦/١١

(٣) الأغاني ٢١٤/١٠

إبعاد المعتزلة وعدم الثقة بهم، وتذنيها أنه حاصط على رعيته في ألا يُفجر في اضطهاد رجل لم يصدمه قبل ذلك بإساءة، بل سبقت له عنه أبايد تستحق الرعاية والإحسان؛ على أن المتوكل كان أكثر قسوة على أبي الوبد محمد بن أحمد بن أبي ذؤاد من على أبيه أحمد، فقد سجنه رمداً، وتفسير ذلك واضح، فلم تسبق لأبي الوليد عند المتوكل مواقف خاصة تستحق أن تُرعى كما سبقت لأبيه، هذا فضلاً عن أن أبا الوليد كان سريع السيرة ملموم الأخلاق إذا ما قورن بأبيه الذي كان مثالاً للجدود والشهامة والجليلة، وأصق ما يبرر هذه المقارنة قول إبراهيم بن الصولي يهجو أبا الوليد

حَقُّكَ مَسَاوِي تَبَيَّنَتْ مِنْكَ وَاضِحَةٌ عَلَى مَحَامِسٍ أَبْقَاهَا أَبُوكَ لَكَ
لَقَدْ تَعَلَّمْتُ مِنْهُ أَسْوَاءَ الْكِرَامِ بِهِ كَمَا تَقَدَّمَ أَبَاءُ الطُّغَمَاءِ بِكَ^(١)

إن خلاصة التفسير الأول لموقف المتوكل من المعتزلة أنه تابع من طبيعة العلاقة غير النودية التي تبادلها مع الوثائق إثبات خلافته، وقد كان الوثائق معتزلياً متعصباً، فانتسج موضوع الكراهية التي أحس بها المتوكل حيال شخص الوثائق ليتعداها إلى مدعيه ورجال مدعيه أيضاً، وعلى هذا فإن من يعج في هذه الكراهية ولم يحاول إطفاءها كمحمد بن عبد الملك الزيات تعرض لأقصى العقوبة من المتوكل، أمّا من لم يكن طرفاً في هذه الكراهية وسعى في تخفيف حثتها كأحمد ابن أبي ذؤاد، فقد كانت عقوبته هينة ولم تكن إلا مظهرًا من مظاهر التعور من مدعي المعتزلة

٢ أمّا التفسير الثاني لموقف المتوكل من المعتزلة فهو سياسي لا نفسي؛ ذلك أن المعتزلة في أواخر عهد الوثائق تعرضوا لموجة من الكراهية العامة بلغت قممتها، وكانت الثورة المسلحة التي قادها أحمد بن نصر الحراشي ضد الوثائق أحسن تعبير عن موجة الكراهية هذه، لقد أدرك المتوكل أن المضي في تأييد مذهب تساقط عليه لعنات الجماهير وأحقادها إلى الحد الذي قد يعرض حكومته لرياح الثورة المسلحة - ضربت من الحماقة ونضيج للتبشير؛ ولهذا فقد اتجه إلى المذهب الذي يضمن له سلامة عرشه ويخلق على اسمه عند جمهور المسلمين

(١) وميات الأميين ٢٢/١

ثوبًا من الإجلال والحب. يقول الدكتور أحمد أمين في سياق حديثه عن موقف المتوكل من المعتزلة: «دعاه إلى ذلك ما رأى من قوة الرأي العام ضد الاعتزال وما سببته هذه المسألة من مشاكل للدولة، فرأى أن يخلص من هذه المشاكل ويربح معه وحكومته منها»^(١) على أن الملاحظ أن المتوكل لم يكن متعمدًا في سلكه هذا، بل اتخذ هذا المسلك صورة خطوات متتابعة، وكانت تفصل بين كل خطوة وأخرى مدة رسمية كافية يستطيع المتوكل خلالها أن يرصد ردود فعلها بدقة وأن يحدد على ضوء هذه الردود طبيعة الخطوة التالية، وهكذا فقد بدأ خلافته بنهب من الجبل المنهبي في القرآء والروية وما شاكل ذلك، فلما رأى استحسانًا لهذه الخطوة ولم يحجم عنها ما يثير القلق أو الانقلاقل مضى خطوة أبعد فاستدعى المحدثين والعقهاء وأجارهم وأمرهم بالتحديث والرد على المعتزلة، فلما رأى مزيدًا من الاستحسان والتشجيع اتحد خطواته الثالثة التي تمت على شكل مجموعة من الإجراءات كانت كلها ارتقاء نهائيًا هي أحضان السنة وبعثًا كاملًا من المعتزلة، فأطلق جميع من سجنوا في قضايا مذهبية، وعزل أبا الوليد عن قضاء القضاة وعيّن مكانه انقاضي السبي يحيى بن أكثم، وأمر جثة أحمد بن نصر، ويألف في إكرام أحمد بن حنبل - إلى غير ذلك.

والحق أن المتوكل جنى سياسيًا - ثمار هذا السوك المذهبي، فقد تحولت الروية إلى سنة تُلَهِج بالثناء عليه «وسكت الناس عن ديوب المتوكل» كما سبقت الرواية عن ابن السككي، بن جعلوه ثالث ثلاثة من الخلفاء سبقت لهم مواقف ضمنت لهم أطياف الذكر، هم أبو بكر الصديق في موقفه من المرتدين، وعمر بن عبد العزيز في موقفه من مظالم الأمويين، ثم المتوكل في إمانته لتبصرة وإحيائه لسنة^(٢)

على أن القصيدة التي تحتاج إلى مناقشة في ضوء هذا التفسير هي هدم المتوكل قبر الحسين وقبور العلويين

في عام ٢٣٦هـ أمر المتوكل بهدم قبر الحسين عليه السلام وهدم ما حوله من الدور

(١) في الإسلام ١٩٨٢

(٢) انظر ما سبق في ص ٢٦٢، وانظر طبقات المشايخ ٢١٦/١

وأن يعمل مراجع، ومع الناس من ريارته، وحرث، وبقي صحراء^(١٦)

إن ما يشير السائل هنا أن المتوكل لم يُنقِ نالاً إلى ما كان متوقفاً من ريدود العمل الشيعة لدى جماهير المسلمين على اختلاف مناهيهم إزاء هذا التصرف، فالحسين ليس شخصاً عريضاً على الشيعة وحدهم، لكنه عريض على المسلمين جميعاً، وقد تألم المسلمون حقاً لهذا السلوك وأنكروه على المتوكل وكتب أهل بغداد شتمه على المحيطان والمساجد^(١٧)، وقال أحد الشعراء يعبر عن «شكارة

بالله إن كانت أصيلة قد أتت قتل ابن بست مبيهاً مظلوماً
لنقد أبناء بنو أبيه بمشله هذا لممرك قبره مهنوماً
اسموا على ألا يكونوا شاركوا في قتله فتتبعوه ربما^(١٨)

لقد كان أحمق المتوكل -في ضوء التعبير السياسي لموقفه من المعتزلة- ألا يقدم على هذا العمل الخطير وهو هدم قبر الحسين، وأن يحاول التثبت بمشاعر الورد والتعاطف التي نعم بها من الجماهير العريضة من المسلمين بعد أن أعاد إلى السنة مكانتها ورد إلى أهلها اعتبارهم، فهل من الممكن التماس هذا سياسي للمتوكل في تصرفه هذا؟

إن ما يبدو أقرب إلى التصور أن السياسة أيقب كانت وراء هدم المتوكل قبر الحسين، لقد رأى المتوكل أن مشهد الحسين أصبح نجمًا خطيرًا لجماهير المسلمين، ومهوى أفئدة المحبين في كل مكان، وأدرك المتوكل بمرانه السياسي أنه إن لم يضع حداً لذلك -ولو بالمنع- فقد تتطور الأمور ليصبح قبر الحسين وقبور العلويين مراكز ثورة قد تهب أحاصيرها في أي وقت لتطيح بعرشه، فأراد المتوكل أن يحسم البناء قبل «مضغله»، رغم إدراكه أن ذلك سيعرضه لموجة عيفة من النقد والاستنكار، لكنه رأى أن موجة النقد أخف من أحاصير الثورة التي قد تنفجر من جراء هذه التجمعات الخطيرة التي تحتشد عند قبر الحسين والعلويين، ويعرض أبو المحاسن ما قد يستأس به في التلليل على هذا الرأي، إذ يذكر أن

(١٦) طبقات الشافعية ٢/١٦٦، والنجوم الزاهرة ٢/٢٨٣.

(١٧) المصدران والمروءات السابقان.

(١٨) طبقات الناصية ٢/١٦٦.

المتوكل كان كلفاً بمخية له تسمى «أم الفضل» وأنه طلبها ذات يوم فلم يجدها، علما حضرت بعد أيام سألها أين كانت، فذكرت أنها كانت تحج إلى مشهد «علي»، فاستكر المتوكل أن يكون مشهد «علي» محجاً للمسلمين، وأصدر أمره بمنح لناس من زيارة مشهد «علي» أو غيره من العلويين، ثم تطورت الأحداث إلى الحد الذي جعل المتوكل يصدر أمره بهدم قبر الحسين وما حوله^(١). والدلالة الظاهرة التي تشير إليها هذه الرواية أن المتوكل أمر بمنح زيارة قبر «علي» ثم بهدم قبر الحسين لئلا يخلط الناس بين الحج لبيت الله والحج لقبور العلويين، ولكن الدلالة الحفية وراء هذه الرواية أن المتوكل خشي أن يمثل هذا التجمع تهديداً لسلطانه وإحياء لروحية العلويين في تولي أمر المسلمين.

فملاحة التصير السياسي لموقف المتوكل من المعتزلة أنه أراد أن يثبت دعائم ملكه بتأييد الجمهور الأعظم من المسلمين، ولا يُفْتَرَضَ على هذا التصير بهدم المتوكل لقبر الحسين؛ لأن هذا التصرف يدور في نطاق هذا التفسير أيضاً، وهو تثبيت دعائم ملكه بالقضاء على مصدر تجمع قد يصح أن يكون معرضاً لشوكة خطيرة منه أو ضد خلفائه في مستقبل الأيام.

٣- يبقى بعد ذلك التفسير الأخير لموقف المتوكل من المعتزلة وهو التفسير الديني. وعلى ضوء هذا التفسير يمكن القول إن المتوكل اتخذ هذا الموقف من المعتزلة تعبيراً عن ميل أصيل عنده إلى إحياء السنة والعيش في ظلالها، وهذا يعني أنه لم يكن وراء موقفه هذا باعث سياسي يمثل في اكتساب التأييد الشعبي المحيط به عرشه، ولم يكن وراءه أبغى باعث نفسي يمثل في اضطراب العلاقة بينه وبين أخيه الوثائق الذي كان يلاعنزال وقرَّب المعتزلة

ويشيء المشرق الأمريكي «وتر باتون» هذا التفسير الديني لموقف المتوكل ويدافع عنه إذ يقول «إنَّ مَّ أبدأ المتوكل من صدى واهتمام بمسائل الدين والعقائد لم يكن من قبيل التحرب الخارج إلى العصب والاضطهاد الذي يهبط عن حرب سيدي، ولكنها حماية رجل متدين صادق الإيمان ولم تكن هلاوته بأهل السنة مبنية على باعث من البواعث السياسية؛ لأنه كان خالفاً من أية موعة

(١) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٨٤

اضطهادية تنفع به إلى إظهار العنف والمصارعة إلى الإيذاء»^(١)

ويؤيد «باتون» رأيه بموقف المتوكل من العلويين وهدمه قبر الحسين؛ ذلك أن المتوكل من وجهة نظر باتون لو كان حريصاً على تملُّق مشاعر الجماهير بيقظ بتأييدها لما أقدم على هدم قبر لحسين؛ لأنه كان يعرف أن هذا العمل سيهيج مشاعر المسلمين، فهدمه قبر الحسين واضطهاد العلويين يعكس إيمانه بآراء دبية معينة وتعمده لها، وبمعكس في الوقت نفسه حرصه على ألا يتناول من هذه الآراء ولو ترتب على ذلك انقضاء النجماهير من حوله^(٢)



فهذه هي التفسيرات الثلاثة التي يمكن تقديمها لإلقاء الضوء على موقف المتوكل العلواني من المعتزلة واتجاهه نحو أهل السنة، فأبي هذه التفسيرات أرني بالقول؟ الحق أنه من غير الممكن قبول تفسير «باتون» وهو التفسير الديني إلا إذا توفرت أدلة أقوى تؤيده، وإن شخصية المتوكل ذاتها لا تسمح بالتسليم بهذا الرأي؛ وقد كان موقفه من العلويين لا يتسم بالتحفل ولا بالحرص عن السنة^(٣)؛ لأن الحرص على السنة لا يسمح له ببغض علي بن أبي طالب ولا باضطهاد دريته، كما أن القسوة المتطرفة التي كان يتسم بها المتوكل أحياناً تجعل محمداً عظيمًا في شخصيته يجعل الحكم عليه بأنه كان يصدر في تصرفاته عن حرص على السنة بدلاً للمراعاة ولعل الطريقة التي قتل بها محمد بن عبد الملك الرضيات تقدم مثالاً لهذه القسوة

وعن هذا، فإن موقف المتوكل من العلويين وهدمه قبر الحسين لا يصح أن يكون دليلاً على وجهة نظر «باتون»؛ ذلك أن هذا العمل من المتوكل كما تقدم كان يهدف منه إلى القضاء على بؤرة الثورة ضدّه بدليل أنه «أمر ألا يتوجه أحد برادة قبر من قبور العلويين» قبل أن يهدم قبر الحسين^(٤)

(١) باتون، أحمد بن حبل والصحة ص ١٨١

(٢) المصدر نفسه، هامش ص ١٨٢

(٣) النجوم الزاهرة ٢ / ٢٨٤

(٤) النجوم الزاهرة ٢ / ٢٨٤

أما التعبير السياسي فهو الأكثر توافقاً مع شخصية المتوكل، ويمكن أن يفسر إليه التفسير النفسي ليشكل كل منهما أزر الآخر، فالتوكل أراد أن يركب موجة العداة الشعبية ضد المعتزلة ليحولها إلى صالح حكومته، ثم إن الشعور الذي احتفظ به للوائق - ولم يكن شعور رد ولا تعاضد - تطوّر ليصبح معزراً من ملهب اللوائق ورجاله ليصبح في الوقت نفسه عدماً آخر قوي في نفسه الاتجاه إلى السنة وإكرام رجاله

لكن الجدير بالنظر هنا أن المتوكل استعاد في شؤون حكمه بشخصية من أيرر، للشخصيات التي شاركت في عبه المحنة أيام استبداد المعتزلة، تلك هي شخصية إسحاق بن إبراهيم بن مصعب. لقد تولى إسحاق بن إبراهيم بن مصعب مهمة امتحان العلماء للإقرار بحلق القرآن حين جاءته كتب المأمون بذلك، وقد كان نائب المأمون على بغداد، وبعد وفاة المأمون وتولّى المعتصم استمر إسحاق يشارك المعتزلة في إجراءات المنعة، وبرز اسمه بين الرجال الذين أثاروا المناظرة مع أحمد بن حنبل في مجلس المعتصم، وكان أحد الذين حرصوا المعتصم على جلد ابن حنبل بعد أن أصرّ على رأيه. ورغم هذا الماضي الذي يُدين إسحاق مذهبياً ولا ينتمى مع الاتجاه الجديد للحلقة في عهد المتوكل، فإن المتوكل لجأ إليه في إدارة شؤون حكمه إذ جعله نائباً له على بغداد^(١)، فلما توفي إسحاق عُيّن المتوكلُ ابنه في مكانه^(٢)، فلما تفسر هذا الموقف من المتوكل؟

إن التعبير الممكن لذلك أن إسحاق بن إبراهيم لم يمثل انتماء مذهبياً معيماً، وليست هناك مبررات قوية لإدراجه ضمن رجال الاعتزان، فالمعتزلة أنفسهم لا يعدونه واحداً منهم، كما أنه لم يؤثر فيه التعصب لأرد معتزلة معينة والدفاع عنها، وما يمكن أن يوصف به إسحاق في هذا الصدد أنه كان رجلاً إدارياً يتكلم باسم السلطة ويعبر عن رأيها، فهو مفيد جيد لإرادة السلطة التي يخدمها أيما كان لونه المذهبي، ومن هنا فقد أخلص الخدمة للمتوكل كما أخلصها من قبل

(١) البداية والنهاية ١٠/٣٣٧.

(٢) المنقب، ص ١٢٦ والبداهة والنهاية ١/٣٣٩.

لأسلافه الذين يسيرون في العذهب، ولم يتردد المتوكل في الاستعانة من خبراته الإدارية لإحراكه هذا المعنى، ولم يكن المتوكل في استعانت بهذا الرجل متنازلاً عن موقفه من المعتزلة وهو إبعادهم عن السلطة وحرق أصواتهم.



علن أنه ما يعني التأكيد عليه في النهاية أن المعتزلة لم يخطوا في مذهبهم بعد أن غدتهم السلطة، بل تمكنوا به دون أن يضعفوا أمام عوامل الإحراء التي تتمثل في المال والجاه لمن يحتق الملعب الذي تشجبه الدولة وتضطلع أهله وتعلق عليهم المعطاء، وهذا الجاحظ الذي يُتهم بأنه كبير القلب في آرائه يكتب في الشيء وعنه - لم يتنازل عن ملعبه وظل محملاً له ولم يظهر سعيًا إلى المتوكل الذي حارب الاعتزال^(١) وقد شهد الجاحظ خلافة المتوكل كلها وعاش بعدها رمزاً، حيث توفي في سنة ٢٥٥هـ^(٢)، كما أن غير الجاحظ ممن أحرخوا جانباً من خلافة المتوكل وشهدوا انقلابه فسد المعتزلة استمروا في ولائهم لمذهبهم كأبي جعفر الإسكافي وجعفر بن بشر وجعفر بن حرب وعلي الأسواري وغيرهم



هكذا كان وضع المعتزلة في خلافة المتوكل؛ عُزلوا سياسياً، وشُجوا فكرياً، لكنهم لم يرتدوا تحت أقدام السلطة ولم يتنازلوا عن عقيدتهم أم وضع أهل السنة فقد كان عين لنقض، حيث استردوا اعتبارهم السياسي وحررتهم الفكرية ونعموا بمال السلطة وتشجيعها وفي عام ٢٤٧هـ / ٨٦١م نفي الخليفة المتوكل مصرعه في مؤامرة كان من أبرز مُدبريها ابنه المستنصر الذي أصبح خليفة المسلمين^(٣)، مماذا كان وضع المعتزلة بعد المتوكل؟

(١) الجاحظ يشاور يلات، ص ٢٩١

(٢) مجمع الأعيان لباقوت، ج ١٦/ ترجمة الجاحظ ص ٧٤

(٣) الطبري ١١/ ٦٦

الفصل الثاني

المعتزلة بعد المتوكل

حتى ظهور الأشعري (٢٠٠هـ)

كانت الفرية التي وجهها المتوكل إلى المعتزلة بداية النهاية لحياة هذه المردة وفاعليتها، فقد أصبح موقف المتوكل من المعتزلة مثلاً يحتذى خلفاء الدين تعاقبوا على الحكم إلى نهاية القرن الثالث الهجري، فلم يجد المعتزلة من هؤلاء أو من بعضهم كنفاً يستظلون به، كفاً أن المذموم استمر في انتفاحه وسيطرته، وأصبح المعتزلة على المستوى الرسمي والنحبي جماعة مشيخة تقاسي من العرلة والكراهية

ولعله ليس من قبيل الصدف أن يرثيذ اضمحلال المعتزلة سياسياً يدبولهم فكرها، فلم يتألق بين صفوفهم مفكرون أعداد كهؤلاء الذين تألقوا قبل ذلك في عصور المأمون والمعتصم والوائق من أمثال أبي الهليل العلاف، وثمامة بن أسرس، ويشر بن المعتزم، وأحمد بن أبي نواد، والظفان وغيرهم، فهؤلاء أسمعوا على الاعتزال روحاً من أصابتهم وقوة ملكائهم، واستطاعوا أن يحسوا تقديمه إلى الناس، فلذا بالحلفاء يعتقونه ويقربون أهله ويصحبونهم سطات واسعة نعم مريد من الأنصار إلى المنصب عن طريق الترغيب والترهيب أما بعد عهد المتوكل فقد أقل نجم هؤلاء ولم يخلعهم من يستطيع من المراع الذي تركوه، فافترت العرلة السياسية بالضعف الفكري ليسير هذا العاملان بالمعتزلة حتى سحر التدهور الكامل

وقد كان أبرز المعتزلة الذين ظلوا على قيد الحياة رمزًا بعد عهد المتوكل هو الجاحظ، فقد توفي في سنة ٢٥٥ هـ في خلافة المعتز بالله^(١)، لكن هذه الفترة من حياة الجاحظ كانت فترة الشيخوخة الجسميّة والعكرية منه، فقد وُلِدَ الجاحظ سنة ١٥٠ هـ^(٢) أي أنه في هذه المرحلة كان قد بلغ أُرْدُلَ العمر، وفُلَّ الرّس من مضائه الذهني، رغم أن الجاحظ ظل وثيقًا لمذهب إلى آخر حياته، ولم يتأثر في وفاته له بتحول التيار عند

وإن كان خلفاء المتوكل - كما سبق القول - قد نهجوا نهجه في إبعاد المعتزلة وشل فاعليتهم، فإن الواضح أنهم كانوا أقل منه عداوة لهم وضيّقًا بهم، فالحليفة المعتز بالله (٢٥١ - ٢٥٥ هـ) يَرِدُ عليه الحبر بموت الجاحظ فيتلقي فيه العزاء من بعض الرجال المقربين إليه^(٣)، والحليفة المهتدي بالله (٢٥٥ - ٢٥٦ هـ) لا يرى حرجًا في ضم بعض المعتزلة إلى مجلسه، يروي القاضي عبد الجبار أنه جلس يومًا على بركة، فقال لجلسائه: «مما ماء هذه البركة؟» فتمسّ بعضهم دُعْبًا، وبعضهم جوهرًا، وغير ذلك، فقال أبو عمر سعيد بن محمد اليهلي: «ما أنسى إلا ملاءة من دماء المشبهة»^(٤) وسعيد اليهلي هذا معتزلي من رجال الطبقة الثامنة، كما أنه بعض المعتزلة الذين عاشوا في هذه الفترة - وهي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري - قد تولوا بعض المناصب الرسمية في الدولة، ومن هؤلاء أبو القاسم البلخي. أحد رجال الطبقة الثامنة من المعتزلة الذي يذكره ابن العزقي أنه اتولى بعض أعمال السلطان ثم تاب من ذلك وأصلح^(٥)، ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن خلفاء تلك الفترة إذا مسحوا واحتكوا من المعتزلة تقليرهم أو أسندوا إليه منصب فلذلك لما يستتبع به من معيرات علمية أو إدارية يصرف النظر عن امتناع العلوي

(١) معجم الأديب لياقوت، ج ١٦/ ترجمه الجاحظ ص ٧٤ وما بعدها

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤

(٣) معجم الأديب لياقوت ترجمه الجاحظ

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣١١

(٥) السبب والأمل، ص ٥٢ وانظر أيضًا فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، ص ٢٩٧.

كما يذكر القاضي عبد الجبار في موضع آخر أن أبا عبد الله بن أبي الدحي - أحد رجال الطبقة الثامنة من المعتزلة - كان يتولى بعض أعمال السلطان (المصدر نفسه، ص ٢٠٣).

والحق أن خدماة النصف الثاني من القرن الثالث الهجري واجهوا من المشكلات الداخلية وهموم يحكم ما جعلهم يشاؤون المحامكات المدعية،
 ويصرحون لما هو أكثر منها إلحاحاً من شؤون الخلافة وكيد المتأمرين عليها
 وقد تملكّت أهم المشاكل التي واجهت خلفاء تلك الفترة فيما يأتي
 ١- استبعاد الأتراك.

٢- ثورة الربيع

٣- حركة القرامطة

١- أما استبعاد الأتراك فقد ظهرت بوادره في عهد الخليفة المتوكل، وقد استطاع المنتصر أن يقتل أباة المتوكل بمساعدة هؤلاء الأتراك وتأيدهم^(١)، ثم تطور الأمر بعد ذلك ليصبح الحنفاء العلوية في أيديهم يولون من يشاؤون ويعلمون من يشاؤون، وكثيراً ما كانوا لا يقتنعون بحكم الخليفة الذي لا يظهر بتأييدهم، بل يسومونه سوء العذاب ثم يقتلونه، ومن أمثلة هؤلاء الخليفة المحتر بالله (محمد بن جعفر المتوكل) والمهتدي بالله (محمد بن الواثق)، أما المحتر فقد طلبوا منه بعض المال فلم يحدوه حينئذ فدخلوا عليه وأوجعوه ضرباً وأخرجوه من حجرته حيث أقاموه في الشمس في وقت شديد الحر، ولم يكتفوا بذلك بل حبسوه وصعوا عنه الطعام والشراب حتى مات^(٢). وأما المهتدي فقد أعادوا عليه المظلب نفسه فلم يجهم بل إنه أراد أن يصبح حاكماً لطياريهم لكنه لم يفلح، حيث حملوا عليه بجيوشهم فهزموه في عدد قليل وقتلوه قتلة مشتهرة^(٣).

إن هذا الاستبعاد التركي شغل الحنفاء عن الاعتماد بالشؤون المدنية وجعلهم يصرحون إلى شؤون أنفسهم وهموم منصبتهم وما يحدث به من أخطار عن أيدي هذا القُصّر المجلد المستبد.

(١) تاريخ الطبري ١١/١٤٤

(٢) المصنف ١١/١٦٢

(٣) المصنف ٢٠٣، ص ٢٠٣

٢- وأبث ثورة الرنح^(١) فقد ابتدأ أمرها بالبصرة في سنة ٢٥٥هـ في خلافة المهتدي بالله^(٢) وشعلت الجمر الأكبر من خلافة المعتمد على الله (٢٥٦- ٢٧٩هـ)، حيث استطاع هذا الحليفة بفصل جهود أخيه «الموفق» أن يحدد سيران هذه الثورة في سنة ٢٧٠هـ، وأن يقتل قائدها علي بن محمد، الذي نسب إلى زيد بن علي بن الحسين^(٣) لقد اتصفت هذه الثورة بالتحريب وشئت روح لفرع في نفوس الناس جميعاً، وكانت لا تنالي في طريقها برزخ أو صرع^(٤)، فأقنعت مضجع الخلافة رهاة خمسة عشر عاماً، ووجه «المعتمد» وأخوه «الموفق» كثيراً من الجهد والوقت لنقضاء عليها.

٣- تبقى بعد ذلك المشكلة الثالثة والمخيرة التي واجهت الحلفاء في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وهي حركة القرامطة، فلم يكن الخليفة المعتمد على الله يلتفت أساسه بعد قصائمه على ثورة الرنح حتى ظهرت في أواخر عهده حركة القرامطة التي أدعت الانتساب إلى العنوديين وتظاهرت برغبتها في القضاء على الظلمة والمعتدين^(٥)، وكان يده ظهورها في عام ٢٧٨هـ^(٦)، ولم تكن حركة القرامطة من طرار تلك الحركات السطحية التي يسهل القضاء عليها في معركة حاسمة، بل كانت حركة معقدة غامضة أنشبت أطرافها في جسم العالم الإسلامي ردتاً طويلاً من الزمن، وتعاظم خطورها حتى استطاعت بعد انقضاء القرن الثالث وبالتحديد في عام ٣١٧هـ أن تدخل المسجد الحرام بمكة، وأن تقتلع الحجر الأسود، ولم تكن استعاضته منهم إلا في سنة ٣٣٩هـ^(٧)، كما أن هذه الحركة استعصت على العباسيين، ولم يفلح في

(١) فزنج مجموعة من الإفريقيين الذين كانوا أرقاء أو أجراء لدى كبار الملاك في منطقة البصرة ووسط (د) أحمد شامي التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ٣٢/٤.

(٢) النجوم الزاهرة ٢١/٣ - ٢١ -

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢

(٤) د أحمد شامي، التاريخ الإسلامي والحضارة ٣٣/٤

(٥) النجوم الزاهرة ١٠٦/٣ - ١٠٧ -

(٦) البداية والنهاية ١١/١١

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣

القضاء النهائي عليها إلا الحليفة المستنصر الفاطمي في حوالي سنة ٤٧٠هـ^(١) وليس المقصود هنا هو الرصد التاريخي لتطور هذه الحركة؛ فهو أمر يتجاوز اهتمام هذا البحث، بل المقصود أن هذه الحركة انبثقت في حدود الربع الأخير من القرن الثالث الهجري كانت من الخطورة بحيث استندت جهود الحلفاء في الفترة التي يتناولها الحديث هنا. وعلم الرعم من أن الحلالة العباسية مرت بفترة صعبة مؤقتة في عهدي المعتمد والمعتضد حاولت خلالها أن تسترد هيبتها وسمعتها، فإن ظهور هذه الحركة لم يُمكن الحلالة من المُضي قدماً في تدعيم كيائها، فمرعان ما عادت الأمور سيرتها الأولى بوقفة الخليفة المعتضد في سنة ٢٨٩هـ.

خلاصة القول أن المشاكل الثلاث التي واجهتها الحلالة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري قد جعلت الاهتمام الرسمي بالحلقات النقابية يقل كثيراً عن مستواه السابق؛ لأن الخلفاء كانوا في شغل من هذه الحلقات بأمر أكثر صغلاً والخاصاً.

إن هذا - فيما يبدو - هو السبب في أن معتزلة تلك الفترة رحلوا منتعِب لهم ليخبروا عن آرائهم الملحية في الحقائق التي كانوا يقدرونها لندك والمناظرات التي كانوا يديرونها مع مخالفيهم في المذهب، والقارئ لتراجم الطبقة الثامنة من المعتزلة - وهم ممن شهدوا تلك الفترة المقصودة بالحديث - لأن - تجذب انتباهه المناظرات الصعبة التي كان يحوزها رجال تلك الطبقة مع خصومهم الملحيين^(٢).

وهو أمر لم يكن ممكناً في بداية حياة المعتزلة في عصر المتوكل، فقد حرّم هذا الخليفة الجدل الملحي تحريماً، فلم يجد المعتزلة الفرصة للجهر بآرائهم، أما الآن فقد انصرف الحلفاء إلى مشكلاتهم الملحية، فحاول المعتزلة أن يجددوا مجالسهم ويبنوا نظرياتهم، بل نجد في بعض المصادر ما يشير إلى أن المعتزلة كانوا يحاولون أحياناً الانعزال ببعض أولي الأمر ليسيروهم في بعض القضايا

(١) د. محمد حلي، محمد أحمد، الخلافة والدولة في العصر العباسي، ص ١٥٦.

(٢) فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٩، ٣٠٠ وانظر أيضاً السنة والأهل، ص ٥١-٥٣.

المعنية، حيث يروي ابن المرتضى - بهذا الصدد - أن ابن الراوسي كان معتزلاً من رجال الطبقة الثامنة، ثم اشق عليهم وأظهر الإلحاد والردة، وعندئذ قدمت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله قهراً^(١) إن هذا النص له دلالة في هذا المقام، فهو يوحي بأن العلاقة بين المعتزلة والحلابة لم تكن علاقة عداوة وقصدان للثقة، بل كانت علاقة تتيح للمعتزلة أن يطلبوا عون الحلابة عند اقتضاء الحاجة، وهذا لا يعني بالطبع أن الحلابة اختصت المعتزلة بالرعاية والتشجيع، بل يعني فقط أنها لم تعاملهم معاملة الأعداء اليهوديين.



وفي سياق الحديث عن التطور السياسي للمعتزلة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري لا بد من تناول أمرين أساسيين سجلهما تاريخ تلك الفترة، أما أولهما فهو قيام دولة الشيعة الزيدية باليمن، وأما الثاني فهو تطور العلاقة بين المعتزلة والشيعة الإمامية

١- قيام دولة شيعة الزيدية باليمن وما يعنيه ذلك بالنسبة إلى المعتزلة:

في سنة ٢٨٨هـ / ٩٠١م تمت بآلئيم بيعة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين إماماً على الشيعة الزيدية^(٢) ويحيى بن الحسين علوي ينتمي سبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب^(٣) وقد ظهر يحيى بصعدة في عهد الخليفة المعتضد، وبعد بيعة استطاع أن يستولى على صنعاء وحمران^(٤)، وأن يشق باسم الشيعة الزيدية دولة في اليمن طاق عمرها في التاريخ حتى وصل إلى العصر الحديث

وقد استمر يحيى إماماً للشيعة الزيدية في اليمن صد بيعة في سنة ٢٨٨هـ حتى وفاته في سنة ٢٩٨هـ^(٥)، وقد أمق خلال هذه السنوات العشر كثيراً من لجهد للتمكين لدولته الناشئة، وخاض كثيراً من الحروب مع جيرانه وصم إليه مريد من

(١) الحية والأمير، ص ٤٤

(٢) صح الأئمة ٣٣٣/٧

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها

(٤) صح الأئمة ٤٧/٥

(٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها

الأخبار، فلما توفي بصعقة في التاريخ المسالف الذكر خلفه على إمارة الزيدية ابنه «محمد المرتضى»^(١) وتلقب أمر الزيدية بعد ذلك بين صعود وهبوط في أحداث ليس من الضروري تتبعها هنا لأنها تخرج بهذا البحث عن حدوده لقد كان يحيى ابن الحسين «زيدى المذهب معتزلي العقيدة»^(٢)

وهذا الحكم لا يصدق على «يحيى» وحده، بل يصدق كذلك على أسلافه من الزيدية حين كونوا مذهباً بلا دولة، ويصدق أيضاً على خلفائه من الزيدية الذين انضموا إلى دولة بني بهذا المذهب وتحمي عنه

إن هذا هو الواقع الذي يجعل الحديث عن قيام دولة الزيدية ضرورياً في هذا المكان، لقد سبق الحديث عن الوشائج الفكرية التي تربط الشيعة الزيدية بالمعتزلة^(٣)، وتبين أن هذه الوشائج من القوة بالمكان الذي جعل واحداً من أقدم مؤرخي الفرق وهو «المطلي» بعد أحد فرعي المعتزلة - وهم معتزلة بغداد - إحدى فرق الزيدية، وتبين أيضاً أن الزيدية لا يحالون المعتزلة عموماً إلا في أصل المعتزلة بين المرتضى ثم في بعض مسائل الإمامة، وأما فيما دون ذلك فهم يتبعون المعتزلة «حلو الفلّة بالفلّة» كما يقول الشهرستاني^(٤)

إن ما تحيه تلك العراة الشيعية بين الفكر المعتزلي والفكر الزيدي أن قيام دولة الشيعة الزيدية في انيس بعد انبعاثاً سياسياً للمعتزلة في صورة أخرى غير مباشرة، فإذا كان المعتزلة في عصور المأمون والمعتصم والواثق قد سيطروا على مقاليد الأمور مباشرة، وعصروا من أنفسهم بالأصالة، فإن المعتزلة هنا في ظل الدولة الزيدية مارسوا نفوذهم بصورة غير مباشرة وعلى نطاق جغرافي أضيق، ومن هنا فقد أصبحوا يشعرون أن اندثارهم من على المسرح السياسي لم يكن نهائياً، حيث استمر فكرهم يلعب دوره في ظل هذا الوجود الزيدي الجديد

(١) المصدر السابق، ص ٤٨

(٢) د. علي النشار، نشأة الفكر ١٧٥/٢

(٣) راجع الفصل الرابع من الباب الأول من هذا البحث.

(٤) الملل والنحل ١/١٦٦ والفلّة يشر السهم جاء في الحديث «تركى سحر من كان قبلكم سحر الفلّة بالفلّة»، أي كما تقدر كل واحدة منها على لود صاحبها وتقطع (راجع) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير مادة الفلّة.

ولهذا يمكن القول إن دراسة هذه الدولة الريدية الناشئة في مختلف عصورها يعد امتداداً غير مباشر لدراسة المعتزلة، بل إن دراسة المذهب الريدي في جنود شأنه الأولي لا تنفك عن دراسة المذهب الاعتزالي.

وهكذا فقد تأثر الريدية بالمعتزلة في البدايات الأولى لشأنهم واقتبسوا منهم كثيراً من الأصول، ثم قضى تطور الأحداث أن يعيش فكر لمعتزلة في الدولة الريدية بعد ذلك، وأن تصبح هذه الدولة ملائناً بحمي نظريات المعتزلة من النشأة والضياع

٢- تطور العلاقة بين المعتزلة والشيعة الإمامية:

تلفت نظر القارئ لتاريخ المعتزلة في تلك الفترة مظاهر غريبة في العلاقات بين المعتزلة والشيعة الإمامية؛ فقد بدأ يظهر بين الفرقتين لون من التقارب والتعاطف وتبنى بعض الشيعة الإمامية آراء المعتزلة، ومن هؤلاء الحسن بن موسى الويحي الذي يضعه مؤرخو الاعتزال - كالفاضي عبد الجبار وابن المرتضى - بين رجال الطبقة التاسعة من المعتزلة^(١)، يقول ابن المرتضى مثلاً «وسمهم - أي من رجال الطبقة التاسعة - إمامية» كالحسن بن موسى الويحي^(٢) وهذا النص يشير إلى وضوح الاتجاه الاعتزالي بين بعض الشيعة الإمامية من رجال هذه الحقبة وقد ولد ابن الويحي في السروات الوسطى من القرن الثالث الهجري، وأدرك رأس الثلاثمائة وهو كهل^(٣) وهو ما نموذج واحد يعكس اتجاهاً عتزالياً ظهرت بداياته بين الإمامية في أواخر القرن الثالث، ثم اتسع هذا الاتجاه في القرن الرابع، ويؤكد ابن تيمية هذه الحقيقة إذ يقول «في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة كابن الويحي صاحب كتاب (الآراء والنيات)^(٤) وأمثاله، وجاء بعد هؤلاء المعيد بن الممان وأتباعه»^(٥).

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٦١ والمصنف والأصل، ص ١٢

(٢) حيد اللبس الحسيني، طبعة فرق الشيعة لأبن التريفي، ص ١٤

(٣) كتاب (الآراء والنيات)، لأبن التريفي أشار إليه ابن النعمان والمسنود. وذكر المسعودي أن ابن التريفي تارون في هذا الكتاب معاهب الهدى ولزمهم، واجمع ثبت مؤلفات ابن التريفي في مقدمه

فرق الشيعة ليه اللبس الحسيني، ص ١٥ وما يسعها

(٤) منهاج السنة النبوية لأبن تيمية (١/ ١٦)، (٢/ ٧٢).

إن الباحث في جذور العلاقة الفكرية بين المعتزلة والشيعة الإمامية يتبين أن هذه العلاقة مُبَيَّنَةٌ تمامًا، فليست هناك وشائج فكرية من نوع ما تربط بين العرقين، فالمعتزلة بمعبود إلى التبره المطلق لذات الله، والإمامية المتقدمون كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهما يلجؤون إلى التجسيم والتشبيه، وكتب العرق والعقائد تحفل بأمثلة صبيحة لأقوال هؤلاء^(١) كما أن تقدير المعتزلة للعقل في الوصول إلى الحقيقة يتصادم مع اعتماد هؤلاء على أقوال الإمام المعصوم، والإمامية لا يعطون أنفسهم حق الثورة على الإمام؛ لأنه تقلد هذا المنصب بالتعيين الإلهي، في حين أن المعتزلة يجعلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلًا أساسيًا من أصولهم، وفي ضوءه يملكون حق الثورة على الإمام الجائر وخلعه^(٢) إن هذه فروق أصولية جوهرية جمعت المعتزلة والإمامية يتباenan في الأساس، ولما كانت هذه العروق غير متحققة بين المعتزلة والريادة فقد أمكن فهم النسر في التقارب بينهما منذ البداية واستمرار هذا التقارب وبنوئته بعد ذلك

فعي ضوء ما سبق ذكره من بداية التقارب بين المعتزلة والشيعة الإمامية في أواخر القرن الثالث يثور هذا التساؤل المهم لماذا حدث هذا التقارب رغم التباين الشديد بين المذهبين، ثم لماذا بدأ في هذا الوقت بالذات؟

وللإجابة عن الشق الأول من هذا السؤال ينبغي استحضار ما سبق ذكره من رأي المعتزلة في التفصيل بين الصحابة وفي الحروب التي خاضها «علي» مع غيره، فالانجاء السائد عند المعتزلة عمومًا هو تفصيل «علي» عن «عثمان»، بل إن معتزلة بعدد يعضونه على أبي بكر محتملين في هذا التفصيل على فضائله الدانية وعلى ما أثير من الرسول عليه الصلاة والسلام من بعض الأحاديث التي استدلوا بها على أفضليته، أما حروب «علي» مع طلحة والزبير فالمعتزلة في جملتهم -كما سبق- يتحنون جانب «علي» فيها، ويحفظون طلحة والزبير ويؤوون صهما من الأحيار ما يدل على توثيقهما مما اقتصرا في حق «علي»، وأما حروبه مع

(١) مقالات الإسلاميين ١٠٢/١ ١٠٣، والمطل والنسل ١٠٤/١ ١٠٥، وسهاج النسخة من ١٠٤-١٠٥

(٢) المطل والنسل ١٠٤/١

معاوية فإنهم يدعمون معاوية فيها باليحيى بل يذهب بعضهم إلى تكفيره^(١١)

إن هذا الموقف الاعتزالي أرضى عواطف الشيعة نحو «عبي» ولم يتعارض مع بعضهم بدين سلوا عليه السيف، وبالأخص معاوية وأهل الشام، وهذا على الرغم من أن أساس الموقف الاعتزالي في موالاته «علي» وتفصيله يختلف عن أساس الموقف الشيعي الذي يستلهم فكرة «النصر» و«العصمة» وهو ما يرفضه المعتزلة رفضاً باتاً، لكن قلداً معيناً من الاتفاق تحقق بين الفريقين وهو موالاته «عبي» وإدانة خصومه، وكان هذا القدر كافياً ليحدث التقارب في الوقت المناسب.

ثم إن بعض نظريات المعتزلة وافقت عند الشيعة استجابة خاصة؛ لأنهم استطاعوا توجيهها بمنطقهم الخاص، فأثبتت صلاحيتها لهذا التوجيه، ومن هذه النظريات نظرية «الصلاح والأصلح»، فالمعتزلة يرون أنه إما كان هناك «صالح» و«أصلح» فمن الواجب على الله أن يعمل الأصلح بالنسبة إلى عباده؛ لأن ذلك نوع من «اللطيف» بهم لا يصح من الله تجاوزه خصوصاً لمبدأ العدل الإلهي^(١٢). وقد وُجِّه الشيعة هذه النظرية لخدمة مبسّتهم في «النصر» على الإمام، فهم يرون أن عدم النصر على الإمام يدفع الرعية إلى مجاهر التخبط وسوء الاختيار والفتن، فالأصلح للرعية أن يكون إمامها منصوباً عليه دعماً للربل والعتة، ومراعاة لهذا الأصلح وجب على الله أن يحدد للأمة إمامها الذي ترجع إليه في شؤون دينها وديارها؛ لأن ذلك هو اللطيف الذي تكفل الله به لعباده^(١٣).

ويضاف إلى ذلك ما يذكره «أدم متر» من «قلة اعتداد المعتزلة بالأخبار المأثورة مما لا م أهراض الشيعة»^(١٤)، وتوضيح ذلك أن المعتزلة لا يثقون كثيراً في صحة ما نقله الرواة عن الرسول ﷺ من أحاديث؛ لأنهم رأوا أن وضع الحديث أصبح مسلطاً يحقق الحاجات المذهبية أو السياسية لبعض الفئات، وهذا لا م أهراض

(١١) راجع الفصل الأخير من كتاب الأول بعنوان «الانجاء الشيعي في فكر المعتزلة السبسي».

(١٢) مقالات الإسلاميين ٢٨٨/١.

(١٣) معارج الكرامة لأبي الطاهر، ص ٧٨، ١٤٦.

(١٤) المحاضرة الإسلامية في القرن الرابع ١١٢/١.

الشيعة الذين رفضوا كل الأحاديث التي لا تخضع لأصولهم المدعية، واعتبروا أن الإمام هو باب المودم ومنه يستمدون الهني والتوجيه، فالتقى الشيعة والمعتزلة في عدم الاهتمام بالآثار المروية؛ الشيعة لأنهم يستقون توجيهاتهم من الإمام، والمعتزلة لأنهم يتعمون الطرق التي وصحت من خلالها هذه الآثار.

هذه هي أهم الأسباب التي هيأت لولاً من الوفاق بين الشيعة والمعتزلة بعد حصار طويل، وقد تطور هذا الوفاق إلى صداقة أثمرت كثيراً من الشيعة بتبني المذهب الاعترافي في التفكير واستعارة معظم أصول المعتزلة، يقول جولد ريهير في هذا الصدد: «يمكن أن يعتبر كتب العقائد الشيعية كتابها من مؤلفات المعتزلة» لأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين يمتزج تحت أحدهما أبواب الوجودانية، ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العقلية. - ومما يستدعي النظر أن علم الكلام الشيعي يتجه بصفة خاصة نحو المعتزلة؛ لأنه يشهد فيما يروقه من براهين لتأييد نظرية الإمامية على قواعدها اعتزالية بحتة»^(١)

لكن الأسباب السابقة التي هيأت الالتقاء بين الشيعة والمعتزلة ليست وليدة القرن الثالث الهجري، بل هي قديمة قدم المعتزلة أنفسهم، فموقف المعتزلة من تعصّب «علي» ونظريتهم في الصلاح والأصلح وقلة اهتمامهم بالمأثور كن ذلك نظريات اعتزالية بحتة ترجع إلى وقت مبكر، فلماذا لم يلتقي المعتزلة والشيعة في بداية النشأة، ولماذا لم يبدأ التقارب إلا في النصف الثاني من القرن الثالث؟ هذا هو الإشك الثاني من أسئلة السابق، والإجابة عنه تكمن في الوضع السياسي والسمعي الذي آل إليه المعتزلة في تلك الفترة.

لقد فقد المعتزلة مكانتهم السياسية والسمعية بعد أن انقلب عليهم المتوكل، فأبعدوا عن مهام الحكم والوظائف المهمة في الدولة، ومن ثم لم يعد لمذهبهم ما كان يتمتع به من هيبة السلطان، في الوقت نفسه الذي فقد فيه المعتزلة أعظم رجالهم في الفكر وقوة البرهان، ومن هنا فقد شعر المعتزلة بحاجتهم إلى عصر جديد يشهد أروهم ويصف بجانبهم في محتهم، وكانوا على استعداد للترحيب بهذا المنصر الجديد المؤازر بشرط أساسي وهو أن يتصوي تحت لوائهم الأشهر نواء

(١) الطبعة والمشرية في الإسلام، ص ١٩٩-٢٠٠

العدل والتوحيد، ومن الممكن بعد ذلك التجاور عن بعض جزئيات المذهب دون إحلال بهمين لأشكليس الأصيليين، يذكر الماضي عبد الجبار أن أبا علي الحلياني شيخ المعتزلة في زمانه كان من أنصار هذه التقارب وكان يفري به أصحابه قائلاً: «لقد وافقوا (أي الشيعة) في التوحيد والعدل، وإننا خلافنا في الإدانة، فاجتمعوا حتى تكونوا يداً واحدة!»^(١٦)، ولعل المعتزلة -بالإضافة إلى ما تقدم أثلوا أن يجدوا لأنفسهم في المعتزل مكاناً في دولة شيعية تبسط عليهم رعايتها، وتعرضهم بعض ما فقدوه من السلطة والسلطان

لهذا لم يوجد المعتزلة أبوابهم في وجه الشيعة في تلك الفترة بعد أن ظلت موصلة ومناً طويلاً يريد من قريب، فما كان المعتزلة قبل ذلك بحاجة إلى عون الشيعة وبصرتهم؛ لأن السلطة كانت في قبضتهم، وحتى قيل أن تصبح السلطة الحقيقية في قبضتهم كانوا على اتصال بها من نوع ما، وكانت صفوفهم تنموج بحركة فكرية راحرة نشد من أزر المذهب وتمحه قدرة على التعامل والتأثير.

أما الشيعة فقد اتجهوا إلى الاعتزال لأنهم أحسوا بحاجتهم إلى اصطلاح بعض أصوله في الدفاع عن عقائدهم والبرهنة عليها، فقد استعاروا -كما تقدم- أن يوجهوا مبدأ الصلاح والأصلح توجيهاً معيهاً خاصاً، وهذا المبدأ منزعج من أصل «العدل» عند المعتزلة، ثم إن الشيعة أحسوا أنهم يواجهون مع المعتزلة حصصاً مشتركاً قوياً يتمثل في «أهل السنة» الذين كانوا يعملون على تحطيم الفريقين «المعتزلة والشيعة»، وهذا جعل الشيعة يستشعرون انتعاطك نحو المعتزلة ويرون في الاتجاه إليهم دعماً لموقفهم في حرب هذا العدو المشترك

على أن الملاحظة الأساسية هنا أن المعتزلة لم يعرطوا في بعض عقائدهم استرضاءً للشيعة، بل إن الشيعة هم الذين حوَّروا بعض أقوالهم «المأثورة» لئلا يتسنى قبول المعتزلة لهم، ومن هنا فإن انتقارب الشيعي المعتزلي الذي بدأ في أواخر القرن الثالث واتسع في القرن الرابع كان اتجاهًا من الشيعة نحو المعتزلة واقتبست لبعض أصولهم، ولم يكن العكس، وقد رُحِّب المعتزلة -كما سبق- بهذه الفرصة نظرًا لمصغيغ السياسي الذي انحدرت إليه، وأملًا في أبحاث سياسي جديد في

(١٦) فضل الاعتزال ومبادئ المعتزلة، ص ٢٩١

المستقبل، وإحساساً أيضاً بأد الحصر الذي يحارب الشيعة هو بعينه الذي يحارب المعتزلة

قشعور المعتزلة بضعفهم السياسي والفكري في أواخر القرن الثالث الهجري هو الذي جعلهم يهاجمون الشيعة بل يغبوهم في منبرتهم أحياناً متاربين عن بعض الخلافات الأساسية القائمة بينهما.

وإذا كان هذا الضعف سبباً في تصالح المعتزلة مع الشيعة وقبولهم لهم، فإنه كان أيضاً من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور الأشعري بما ترتب عليه من آثار بالغة الخطورة على كيان المعتزلة

ظهور الأشعري ونهيار المعتزلة:

وُلِدَ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري بالبصرة في سنة ٢٦٠هـ، وتلمذ على «الجبائي» شيخ المعتزلة في عصره، وقضى الأشعري لشرط الأكبر من حياته معتزلاً يتعصب للمعتزلة ويدافع عن آرائهم^(١)، ولكنه في حدود عام ٣٠٠هـ^(٢) خرج على الناس في المسجد الجامع بالبصرة يوم جمعة واعتلى كرسيًا وبأدى فيهم بأعلى صوته: «مَنْ عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرمه عسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بحق القرآن وأن الله لا نراه الأبصار وأن أعمال الشر أن أفعيها، وأنا نائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائعهم ومعايهم»^(٣)

هكذا أعلن الأشعري في هذا البيان الموجز أنه يحالف المعتزلة في أصليين من أهم أصولهم وأخطأها برعايتهم، وهما أصلاً التوحيد والعدل (لتوحيد بما يستلزمه من القول بحق القرآن ونفي الرقبة، والعدل بما يستلزمه من خلق الإنسان لأفعاله الاختيارية وتحمله مسؤولية هذه الأفعال خيرًا أو شرًا) على أن خلاف الأشعري للمعتزلة تمكّن هذين الأصلين الأساسيين إلى بعض الأصول الأخرى كالصلة بين المرتبتين، كما خالفهم في بعض الجزئيات التي تندرج تحت أصلي

(١) وفيات للأعيان ٤٤٦/٢

(٢) تبين كتب الشفري فيها سب إلى إمام أبي الحسن الأشعري لابن صاكر، ص ٢٦

(٣) وفيات الأعيان ٤٤٦/١

التوحيد والعدل، فهو يثبت له صفات أولية كالعلم والقدرة والكلام، كما أنه يثبت شعاعة الهي ﷻ، إلى غير هذه الأمور التي يحالف فيها المعتزلة ولا ضرورة لبحثها هنا^(١)

لم يكن انشقاق الأشعري على المعتزلة أمراً حياً التأثير، فقد كان صدعة ولولت كيانهم فلم تكد تقوم لهم بعد ذلك قائمة؛ ذلك أنه ليس أشق عن فريق من انشقاق بعض أعضائه عليه، يقول ابن عساكر في وصف هذا انشراق «صدر (الأشعري) عند المعتزلة ككتابي أسلم وأظهر عوار ما تركه، فهو أعدى الحلق إلى أهل السنة، وكذلك الأشعري أعدى الحلق إلى المعتزلة»^(٢)؛ والأمر هنا يتجاوز نطاق الخسارة العندبة ليصبح خسارة معنوية هائلة، ومن هذه الرواية تفسر الحماسة الشديدة التي أبدتها المعتزلة في ردودهم على ابن الراوندي، ذلك المعتزلي الذي اشق على المعتزلة وانضم إلى أعدائهم الراضة في وقت سابق من هذا القرن الثالث، ويمثل كتاب «الخطاب» المعروف بـ «الامتياز» ذروة هذه الردود، إن المعتزلة لم يجرحوا بعد انشقاق ابن الراوندي عليهم إلا لإحساسهم بما يعنيه هذا الانشقاق من تشهير بالمذهب وتشويه لسمعته في أعين الأعداء، وإذا كان أبداً يرددون فيه ويعصون أسلاخهم عنه، فأولى بأعدائه أن يكونوا أشد فيه وهذا وأكثر عنه إغراء؛ هذا مع مراعاة أن ابن الراوندي هجر المعتزلة لينضم إلى فرقة ليست أقل منهم تعرضاً للكراهية من جماهير المسلمين وهي «الرافضة»

لكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الأشعري، فقد هجر المعتزلة ليعمل انضمامه إلى رأي جمهور المسلمين، وهو الذي كانت تسيطر عليه روح ابن حنبل ومنهجه؛ إنه -باختصار- منهج «أهل الحديث»، ومن هنا فقد لقي انشقاق الأشعري عن المعتزلة موجة قوية من التعاطف والتشجيع من جماهير المسلمين، واحتضنه أهل السنة رمزاً للإفلاس الفكر المعتزلي واسلاح واحد من أكبر دهاته عنه، والحق أن ما لقيه مذهب الأشعري من رواج وتأثير يعني أن يُنظر إليه في هذا النطاق، فلو

(١) لمعرف ما عالج فيه الأشعري المعتزلة انظر قائمة المعارف الإسلامية - مادة الأشعري، بقلم مونتجيري وات، وأيضاً «أمر الحسن الأشعري» للدكتور حمودة غرابية.

(٢) يس كلب المعتزلي، ص ١٠.

لم يكن الأشعري معترفاً سابقاً لما أحدث منهبه هذا التأثير العارم، ولما كان نقطة تحول في تاريخ الفكر الإسلامي، ويتضح هذا المعنى عندما تصور اليوم مثلاً أن يمشق على المنعبد الشيوعي أحد فلاسفته الكبار ويعلن انصدده إلى المنعبد الرأسمالي، وما سوف يتلقاه الرأسماليون ويتحاطفون كلامه ويرددون أقواله، ولو لم يأت فيها بجديد يحتلب بها قائله الآخرون

فهذا اعتبار من أهم الاعتبارات التي جعلت منعبد الأشعري يحدث هذا التأثير الصخم، على أن الأشعري وهذا من فضل الاعتزال عليه ظل متأثراً بعد تحوله بالمسيح العقلي الذي سار عليه المعتزلة، لكنه لم يذهب في ذلك إلى المدى الذي ذهب إليه المعتزلة، وكثيراً ما كان ينجأ إلى الحجج العقلية في التعامل مع خصومه العقليين^(١)، وهكذا خاطبهم بلختهم بمسألة فكان أقدر على التأثير، وبعد هذا سيّناً ثانياً في تساع منعبد الأشعري وخطورته على المعتزلة؛ ذلك أنه كان يفهم لغة الخصم ويخطيه بها، وكان ينجأ إلى العقل في اسطاق الذي لا يجمع به عن النقل «فتوسط بين الطرق» كما يقول ابن خلدون^(٢)، وكان هذا التوسط محوراً تجمع حوله الجمهور العريض من المسلمين، وهم الذين يريدون التمسك بالنصوص قرآنية وسنية، ويريدون في الوقت نفسه إعمال العقل في نطاق خيمة هذه النصوص، وفي نطاق الرد على الذين يتطرمون في استعمال العقل، وفي ضوء ذلك ينبغي أن يفهم ما وصف به الأشعري نفسه من انتمائه ل«أهل الحديث أو مدرسة ابن حنبل»^(٣)، فهو حقيقةً ينتمي إلى مذهب أهل الحديث إذا فهم من هذا الانتماء معنى الحرص على إحياء السنة ووضعها في مكانها الصحيح، لكن أهل الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل كانوا يظهرون شبهةً شبيهاً بأولئك الذين ينجأون إلى «الكلام» في تأييد قضايا الدين ويريدون أن علم الكلام بدعة يجب القضاء عليها؛ أما الأشعري فلم يذهب هذا المنعبد بل استعان بالكلام في تأييد المسائل الدينية، وألف رسالة بعنوان «استحسان الحوض

(١) مادة «الأشعري» في معارج المعارف للإسلامية بقلم (رواتب).

(٢) مقدمه ابن خلدون ١٠٤٦/٣

(٣) مقالات الإسلاميين ٣٢٥/١

في عدم الكلام، هاجم فيها أولئك الذين يهاجمون هذا العلم ويبنّون تذاخي منطقهم^(١)

فانشقاق الأشعري على المعتزلة واتجاهه إلى أهل السنة والجماعة، ثم منهجه المعتدل الذي أفسح المجال للعقل والنقل - كما صيبن أساميهم في قوة تأثير هذا المنهج الجديد وفي خطورته على منهج الاعتزال، ويضاف إلى هذين الصيبن سبب ثالث يتمثل في شخصية الأشعري نفسه، فقد كان على جانب من صفاء النفس وسهولة الطبع وصدق العقيدة وسلاسة الحديث^(٢)، وكلها صفات أتاحت له فاعلية أكبر في الدعوة لمنهجه، لذا لها من تأثير نفسي وقدرته على جذب مرء من الأتباع

وهي سوء ما تقدم يمكن القول إن ظهور الأشعري كان صفة فكرية لمعتزلة ظهر خلالها أن منهج الاعتزال بلغ حد الشيخوخة واستعد طاقته، ولم يمتدّ عنده جديد يثمنه بعد أن قدّم خلال قريبي أفضل ما عنده، وأثبت معكربين أفتاداً نصره والاعتزال على مستوى السياسة والفكر، وقد أتاحت للأشعري صحبته الطويلة للاعتزال - من صدر شبابه حتى بلوغه سن الأربعين - أن يستخلص منه حصرة إيجابية وأن يقضي إليها ما يضمن سلامة توجيهها وحسن استحسانها، وأن يعرف في الوقت نفسه مواطن الضعف عند المعتزلة قمض ينقض عليهم فكرهم الذي لا يتماشى مع الفكر الإسلامي الصحيح من وجهة نظره، فألف كتاباً في «حقق الأعمال» يصفه الأشعري نفسه بقوله «نقض فيه اعتلالات المعتزلة والقدرة في علو الأعمال وكشف تمويههم في ذلك»^(٣)، وألف كتاباً سماه «كشف الأسرار وهدى الأستار» يقول عنه ابن عساكر «أظهر فيه حُجُوز المصنعة»^(٤)، كما ألف في «النقض على الجبائي» و«النقض على البجلي»^(٥)، ولم

(١) استبحان الحوضي في علم الكلام، ط. محمد آباد سنة ١٣٤٣ هـ. راجع بهذا العدد نقد الأشعري منهج الصائفة في كتاب «أبجس الأشعري» للدكتور حمودة فرياد.

(٢) حقائق الصائفة ٢/٢٤٧-٢٤٨

(٣) تيسر كلب المغنزي، ص ١٢٩

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٥) حقائق الصائفة ٢/٢٥٢

يقع في الرد عليهم بالكتابة فقط بل كان يدخل معهم في مناظرات يتجلى خلالها عجزهم عن مجاراته في قوة البرهان^(١)

وهكذا فإذا كان المتوكل قد نكب المعتزلة سياسياً في النصف الأول من القرن الثالث، فإن الأشعري قد نكبهم فكرياً في أواخر هذا القرن، فانضمت حرب الفكر إلى حرب السلطة لتصب ببيان المعتزلة في الصميم

فقد شهدت نهاية القرن الثالث الهجري إند نهاية المعتزلة كعروة لها كيدها المستنقذ المتميز والمؤثر مفاً، وذلك بعد أن مكثت هذه العروة على مسرح التاريخ الإسلامي رهاء قريب من الرمان قدامت فيهما مع الأحداث تأثيراً وتأثراً وحاولت نقل أمكانه من مجال النظر إلى مجال التطبيق، ورغم ما ادرلفت إليه من بعض الأخطاء في النظر أو التطبيق فإنها استطاعت أن تُحدث في المجتمع الإسلامي روحاً جليلاً، وأد تهر ركود الحركة التقليدية التي مثلت خطراً على روح الإسلام، وعندما أدت هذه العروة دورها ووصدت إلى مرحلة الضعف لم يقطع في الحقيقة تأثيرها، فلم يكن الأشعري إلا بيتاً معتزلياً^(٢) حيث تعدى على أصول المعتزلة وتشرب فكرهم ثم طوره وأضاف إليه واستبعد منه ما لا يراه صالحاً، علم يكن مدعب الأشعري في الحقيقة ثورة كاملة على الفكر المعتزلي، بل كان إحياء له في شكل جديد يتماشى مع طبيعة الحياة الإسلامية في تلك الفترة، ويكون أقدر على التأليف بين المسارح المختلفة وإرضاء الحاجات المتباينة، وجمع صفوف الجمهور الأعظم من المسلمين عن كلمة سواء

(١) بين كتب المعتزلي، ص ٩٣-٩٤ وطبقات الشافعية ٢/٢٤٧

(٢) ردهي جار الله، المعتزلة، ص ٢٥٨.

مخبر

شهد القرن الرابع الهجري صعوداً للمعتزلة، قد تبدل وكأنها انبثات جديد لمذهبهم يصبح أن يكون استمراراً لتاريخهم السابق؛ ذلك أن المعتزلة وجدوا في ظل دولة بني بويه مظاهر رعاية كانوا قد فقدوها منذ زمن، ثم أُتيح بهذه الرعاية أن تتسع وتتأكد في وزارة الصاحب بن عباد البويهية (٣٦٧ - ٣٨٥هـ) التي وُزِّرَ به «الرئيس» لـ «مؤيد الدولة»، ثم لـ «أحمد الدولة»^(١)، واستمر في الوزارة سبعة عشر عاماً حتى وفاته سنة ٣٨٥هـ^(٢). وكان القاضي عبد الجبار بن أحمد -المعتزلي الشهير من أقرب المقربين إليه، وقد استطاع الصاحب بن عباد أن يؤثر في مؤيد الدولة ليعيّن منصب «قاضي قصبة الرئيس» إلى القاضي عبد الجبار، ثم عُيِّنَ إليه جرجان وطبرستان، وكتب الصاحب بنفسه كتاب التولية للقاضي عبد الجبار^(٣). وكان ذلك مظهرًا من مظاهر هذه الرعاية الخاصة التي ظفر بها المعتزلة في ذلك العهد لكن الحقيقة أن هذه الفترة من تاريخ المعتزلة ينبغي أن ينظر إليها بمعزل عن تاريخهم السابق، فهي ليست في الحقيقة استمراراً لتاريخ المعتزلة بقدر ما هي مظهر من مظاهر انبعاث المذهبية التي كانت تتعاقب على السلطة في تلك الفترة وتوضح ذلك أن البويهيين كانوا شيعة رافضة^(٤)، وهم لهذا كانوا في عداوة

(١) البويه والتهذيب ١١/ ٢٢٢

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٤

(٣) رسائل الصاحب بن عباد، ص ٢٤ و ٤٢ ود. صفا.

(٤) البداية والنهاية ٢/ ٢١٣، ٢٧٥ ومعرفة جلود الاتجاه الشيعي في دولة بني بويه، راجع كتاب «الحلقة والدولة في العصر العباسي» للدكتور محمد علي محمد أحمد، ص ١٧٩-١٨٠

ملهي مع الخلافة العباسية التي كانت تلعب مدعب السة، وقد كان المعتزلة في هذا ملهي أيضاً مع الخلافة العباسية في ذلك الوقت، وقد سبق القول إنه بدأت مظاهر التقارب بين المعتزلة والشعة في أواخر القرن الثالث الهجري كانت راجعة لما حقق بالمعتزلة من سوء الحال وتدهور المكانة

وقد أجد اليهوديون في القرن الرابع هـ، التقارب فقربوا المعتزلة بكيفية أهل السنة، وسمحوا لهم بمزاولة نشاطهم، ووصل هذا التقريب دروته بوراة صاحب أبي عبيد الذي كان معتزلياً ردياً^(١)، فأفصح للمعتزلة في عدة وراثة مكاناً مرموقاً، وقد القاضي عبد الجار كما سبق مصعب قاضي القصاة

إن ما نود أن نخلص إليه في هذا الصدد أن تلك الصحوه المعتزلية المؤقتة لم تكن مبنية من المعتزلة أنفسهم، بقدر ما كانت مبنية من عوامل خارجة عنهم، تخلص في الصراع الملهي بين اليهوديين والخلافة العباسية، وما ترتب على هذا الصراع من تقرب اليهوديين لكل من يشترك معهم في الخصومة الملحية للخلافة وعلى هذا، فإن المعتزلة في ظل اليهوديين كانوا شجرة واحدة لا تنعدي من مصادر معتزلية أصيلة، لكنه تستمد حيائها ونداعم من مصادر عربية عهد، تتصادم مع أصول ملهيهم.

ومن هـ، فإن تاريخ المعتزلة في ظل اليهوديين لا يعد تاريخاً أصيلاً للمعتزلة، لكنه في الأساس تاريخ ملهي لليهوديين بعد لابس هذا التاريخ من إجراءات مبنية عنه، كان من بينها إصاح المجال للمعتزلة ومحاولة إعادة الروح إليهم

ولهذا، عما إن ضُف اليهوديون حتى فقد المعتزلة مصادر حيائهم، وانتهوا إلى مصيرهم الأول؛ ذلك أن جذور ملهيهم كانت قد تأكست، ولم تنعج معها محاولات التعلية الصاعية التي قام بها اليهوديون؛ وعلى هذا فإن التاريخ الحقيقي المستقل للمعتزلة قد انتهى بظهور الأشعري في نهاية القرن الثالث الهجري، ولم تنعج لهم بعد ذلك في التاريخ فرصة لوجود مستقل مؤثر

(١) مجمع الأبياء لياقوت ١/ ١٧٤، وما ذكره ياقوت من كتب المصاحب «كتاب في تعصيل علي بن أبي طالب ومصحيح إمامة من تقيته» ١/ ٢٦، وهو ملعب الزهية نفسه.

خاتمة

مكندا تتبع هذا البحث تاريخ المعتزلة من الوجهة السياسية، ابتداء بشأنهم المستقلة في عهد شيحهم واصل بن عطاء في أوائل القرن الثامن الهجري، وانتهاء بظهور الأشعري في أواخر القرن الثالث وما تبعه من اصطلاحان المعتزلة وسقوط مكانتهم وقد تبين خلال هذا البحث أن واصل بن عطاء - رغم أنه المؤسس الحقيقي للمذهب الاعتزالي - لم يقيم أركان مذهب على فراغ، بل أقامه على موروثات تلتقىها من السابقين، وقد كان تأثيره بمرقة «العلانية» على وجه الخصوص تأثيراً ظاهراً، ومن ثم فإن مجهود «واصل» تمثل في تحديد ملامح المذهب وفي بعض الإضافات التي اكتسب استقلاله وتميزه

ونبيهاً أيضاً أن نشأة المعتزلة سبل وغيرها من الفرق الإسلامية التي ظهرت في صدر الإسلام - كانت وليدة الظروف السياسية التي ظهرت في المجتمع الإسلامي حينذاك، وقد كان مقتل عثمان وما تبعه من إمامة «علي» في ظروف مضطربة، ثم الحروب التي حاصرها مع معارضيها - كان ذلك أساساً لإثارة موضوع «مرتكب الكبيرة» على نطاق واسع، وقد مثلت الأجوبة المحتملة التي طرحت في هذا الشأن أساساً نشأة معظم الفرق الإسلامية، ومن بينها المعتزلة، الذين ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة في «مترلة بين المترلتين»

ومن هنا الراوية أمكن تقرير أن نشأة المعتزلة كانت نشأة سياسية بشروط ألا يهم أن السياسة في ذلك العهد المتقدم من صدر الإسلام كانت بعيدة عن الدين، فقد كانت السياسة تعالج بالمعاريب الدينية، وكانت العواطف السياسية يُحكم لها أو عليها بقدر قربها من الدين أو بعدها عنه

وباء على هذه النظرة السالبة لشأ المعترلة أمكن أن تُمانح أصولهم المصنعة معالجة سياسية، وقد انتصح أن هذه الأصول لا يمكن النظر إليها بمحور من السياسة، وحتى لأصل الأول وهو التوحيد، الذي يبدو أكثر الأصول بعداً عن السياسة - كانت له مظاهره السياسية بعد ذلك في موضوع خلق القرآن وبني الرزية، اللذين أثيرا على المستوى الرسمي في عهود المأمون والمعتصم والواثق وخلال هذه المرحلة من البحث - وهي الحديث عن نشأة المعترلة وأصولهم وفكرهم السياسي - كان لا بد من الحديث عن جذور العلاقة بين المعترلة والشيعة لتُمكن إضاءة النشأ عند حدث بعد ذلك في أواخر القرن الثالث من تقارب بين المرتقبين، وقد انتصح أن العلاقة الأولى بين المعترلة والشيعة كانت علاقة بسيطة لا تتعدى طور تلمذة فواصل بن عطاء على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ثم تلمذة زيد بن علي على فواصل بن عطاء وما تبع ذلك من تأثر زيد والرياسة ببيدائ المعترلة فالصلة بين المعترلة والشيعة هي تلك المرحلة كانت مبنية على المفهوم البسيط للتشيع، ولم تلجأ المعترلة إلى تبني آراء الشيعة الإمامية في الإمامة وتكبير الصحابة إلخ، ولم يكن تشيع المعترلة حينذاك يعني أكثر من تفضيل بعضهم (عليه) على عثمان أو غيره من الصحابة، ومن إدانتهم خصوم علي وبالأخص معاوية وأهل الشام، ولم يدفع أحد من المعترلة إلى تكبير الصحابة أو الإيمان بمقيدة النص أو غير ذلك من المعتقدات الإمامية، وتوضيح ذلك ضروري جداً لإثبات أن صلة المعترلة بالشيعة بعد ذلك (في أواخر القرن الثالث وما بعده) لم تكن نابعة من جذور تاريخية منهجية بل أمثلتها حاجات عارضة

وقد اتصل بذلك - أي بالنسبة بين المعترلة والشيعة - ذلك البحث الذي نُحْصِصُ لنظرية الإمامة عند المعترلة، ورغم أن هذا مبحث فقهي فإنه داخل في صميم الفكر السياسي للمعترلة وقد تبيّن من خلال هذا البحث أن نظريات المعترلة بهذا الصدد تتباين مع مظهرات الشيعة الإمامية تبايناً تاماً، ويغترب كثير منها من رأي جمهور المسلمين، مع مراعاة بعض العروق المهمة، وعلى رأسها عدم اشتراط كثير من المعترلة أن يكون خليفة المسلمين قرشياً، ثم تركيزهم بصفة أساسية على

شرط العدل وما تبع ذلك من وجوب الثورة على الإمام الجائر الذي لا يتحقق فيه شرط العدل، وكان ذلك خضوعاً لأصلهم المشهور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ولقد كانت دراسة أصول المعتزلة وفكرهم السياسي أساساً ضرورياً لدراسة مواقفهم السياسية العميقة بعد ذلك، ولتفسير هذه المواقف في ضوء ذلك الفكر السياسي النظري. ومن هنا المنطلق أمكن إلقاء الضوء على موقف المعتزلة من الخلافة الأموية، فنقد كان هذا الموقف هدفاً سافراً في مجمله، ويمكن تفسيره في ضوء شروطهم التي وضعوها للإمام الشرعي وأهمها العدل والاحتياط والمصل، وقد رأوا أن شيئاً من ذلك لم يتحقق في معاوية رأس الدولة الأموية، فقد اتهموه بالبغي وعدم قاعدة الشورى وجردوه من الفضل، ومن هنا حكموا بإبطال إمامته، وأنزلوا حكمهم هذا على خلفائه الأمويين الذين وضعوهم بأنهم أمويون وهم حين استثنوا من هذا الحكم يريدون الوليد كان استثنائهم قائماً على أساس من فكرهم النظري السابق، فقد رأوا أن العدل صفة تحققت في يزيد وأنه حاول أن يزيل مظالم أسلافه الأمويين لولا أن الأجل لم يمهله، ولم يكتف المعتزلة بإنصاف يزيد والحكم بشرعية خلافة بل جعلوه واحداً منهم، ويمثل هذا يمكن تفسيره بعمق قوة المعتزلة على «عمر بن عبد العزيز» فإن الاتجاه السائد بينهم أن عمر لم يكن راضياً عن مسلكت الخلفاء الأمويين، وأنه سعى جاداً في إصلاح ما أسد السابق، ولذا فإن اتجاه المعتزلة عمومياً ينصب صبر ولا يتعامل عليه، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات التي لا تؤثر في سلامة الموقف العام

ويمثل هذه النظرة تحول موقف المعتزلة من أوائل العباسيين، فنقد أثل المعتزلة غيراً في الخلافة العباسية، ورجوا أن تستبدل عدلاً بظلم وحققاً بباطل، ووقفوا يترقبون، لكن أوائل العباسيين لم يكونوا عد حس ظن المعتزلة، وهنا لم يتردد المعتزلة في تطبيق منهجهم في الثورة على الإمام الذي لا يتحقق فيه شرط العدل مرونياً على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فانصبوا إلى إبراهيم

بن عبد الله بن الحسن الذي ثار على أبي جعفر المنصور، وقد بدل المعتزلة دعاءهم
 في ثورتهم مع إبراهيم، دعاء من المثل لأعلى الذي يشدونه في الحاكم الصحيح
 فهكذا تبيّن أد موقف المعتزلة في جعلتهم من أوائل العباسيين كان موقفاً
 صريحاً ودياً؛ لأن هؤلاء لم يحققوا لهم شروط الحاكم الشرعي كما يتصورها
 المعتزلة، فلم يبا عصر المأمون رأى المعتزلة أنهم أمام حاكم من طرر جديد،
 حاكم من أهل العدل والتوحيد بمفهومهم، عبدوا يلتفتون حوله ويباركون
 خطواته، كما أن المأمون رأى فيهم عدوته، فأصبح لهم في بلاطه مكاناً متقدماً،
 وما زال يطلع على فكرهم من كتب حتى تشبع به؛ لما رأى فيه من نبيغ حاجات
 العقل المتفتح والإيمان المستير، فاعتنق المأمون الاعتزال اعتناقاً إرادياً دون
 إغراء أو إغواء، وبدأ منذ ذلك الوقت عصر المعتزلة الذهبي، وكان يمكن أن
 يكون هذا العصر نقطة انطلاق جديدة في تاريخ المسلمين لو لم يجمع بالمعتزلة
 تفصيصهم وبرزلرت بهم إلى مواطن لا تخدم ديناً ولا دية؛ ذلك أنه اتضح من خلال
 بحث تاريخ المعتزلة في عهد مودهم السياسي أن حرصهم على إشاعة مذهبهم
 بين المسلمين جعلهم يسيئون استعمال السلطة ويوجهونها توجيهاً ملعياً سامراً،
 فأسروا على أنفسهم وعلى المسلمين، وأحدثوا جراحات في الصدور ما كان من
 السهل أن تندمل، وقد اتخذ المعتزلة قضية خلق القرآن ونفي رؤية الله في النار
 الأخيرة مظهرًا لتطبيق مذهبهم، لما بهائين القضييتين من اتصال وثيق بأصل
 التوحيد؛ كما يقررونهم؛ وعلى هذا فقد رأوا أن من يكر حق القرآن أو يشت
 الرؤية مشتركة أو مثبته؛ لأن يذم القرآن يقتضي تعدد القدماء، وإثبات الرؤية
 يقتضي التجسيم والتخير في مكان، إلى غير ذلك من لودام المحفوظات، ومن هنا
 سؤج المعتزلة لأنفسهم أن يركبو، من الشطط في مطاردة ذلك التحريف الخطير
 لمفهوم التوحيد من وجهة نظرهم، واستغلوا السلطة الرسمية التي كانوا يمسكون
 برعدها في هذه الحرب الملعية عصفوا كثيراً وصلوا من سواء السبيل، وقد كان
 أهم ما ركز عليه البحث في موضوع المحمة هو النقاط الثلاث الآتية

١- التعريق بين موقف المعتزلة الديني وموقعهم السياسي، وهذا يقتضي
 اختلاف الحكم على كلا الموقفين، فقد كان موقف المعتزلة في قضية خلق القرآن

ونفي الرؤية متطفاً من وجهة النظر الكلامية البحتة، وقد برهوا على موقعهم بأدلة عقلية وقليلة لا شك في وجاهتها، لكن سلامة موقعهم الديني لا تعني أن موقعهم السياسي كان كذلك، فقد حرموا معارضيتهم من ممارسة حقوقهم السياسية، وسلطوا على كثير منهم عدواً من التعليل والإرهاب، بعبء حملهم بالقوة على اعتناق آرائهم، وقد كان على المعتزلة أن يلقوا بالأمر عند مستوى مقارعة الحجة بالحجة، لا مقارعة الحجة بالسيف.

٢- إن المعتزلة لم يحاولوا أن يلقوا عن وجهه نظر أهل السنة وقولاً منعفاً، فأهل السنة برعامة أحمد بن حنبل كانوا يتخرجون أساساً من الحوض في موضوعات كلامية لم يحضر فيها السلف الصالح، فإثارتها إذن لن تحدم الدين، بل هي بدعة من وجهة نظرهم، ولو فعل المعتزلة ذلك لجلبوا أنفسهم وحسبوا المسلمين معهم محاطر محنة أليمة سجلها بهم التاريخ في الصفحات السوداء، وحين أتيت لوائق أن يقابل شيكاً محضاً وسمع مناظرته مع ابن أبي ذؤاد لم يسمه إلا أن ينهي المحنة على المورد لأنه اقتنع بوجهه نظر الشيخ، وقد كانت هي بعينها وجهة نظر أهل السنة السابقين، لكن اللوائق لم يؤد المحنة إلا بعد أن دامت قرابة أربعة عشر عاماً كانت ثقيلة بمأساها ومكباتها، وكان من الممكن أن تنتهي في بداياتها لو أتيت لوجهه النظر هذه من يحسن الإصغاء إليها.

٣- إن المعتزلة لم يحاولوا خدمة أهداف سياسية معينة بإثارتهم للمحنة، لكن موقعهم كان وليد الروح الدينية في صميمه، وقد سخر المعتزلة السياسة لخدمة أهدافهم الدينية، ولم يسخروا الدين لخدمة أهداف سياسية خاصة بهذه أهم القضايا العامة التي انتهن إليها النقاش في تاريخ المعتزلة إبان تسلطهم السياسي.

ثم جاء عصر المتوكل ليضع بداية لمرحلة جديدة في تاريخ المعتزلة، هي مرحلة التدهور السياسي، وقد توثقت في هذه المرحلة دوافع المتوكل وراء نكته للمعتزلة، وانتهت المناقشة إلى ترجيح أن تلك الدوافع كانت سياسية بعبء، وأن الدوافع الدينية لم تكن واضحة في موقف المتوكل من المعتزلة وفي مناقشة وضع المعتزلة بعد المتوكل حتى ظهور الأشعري وهي آخر نقاط

هذا البحث تبيّن أن المعتزلة وصلوا إلى مرحلة من الضعف الفكري بالإضافة إلى الانحدار السياسي، جعلتهم يتغامضون مع الشيعة الإمامية، ومن هنا فقد ظهر بين الفرقتين في تلك الفترة وفاق دم يكرس لهما به عهد، واقتبس كثير من الشيعة أصول المعتزلة، وقد ظهر أنّ ما جمع بين الشيعة والمعتزلة حينئذ هو عنداؤهما المشترك لأهل السنة، وكذلك رغبة المعتزلة في التماس عون يشد من بنيانهم المتهاكك، هذا بالإضافة إلى أن الشيعة وجدوا في بعض مبادئ المعتزلة إمكانية لتوجيهها توجيهاً مدعياً خاصاً.

وانتهى البحث أخيراً إلى أن إفلاس المعتزلة فكرياً كان من العوامل التي أدت إلى انشقاق الأشعرى عليهم وظهوره بملعب حديد توفيقى، يأخذ من منهج المعتزلة عناصره الإيجابية، ويصيف إليها من الفكر السني المحافظ ما كان يفرص المعتزلة، ومن هنا استطاع مذهب الأشعرى أن يهر كيان الاعتزال مرّاً عبقاً، وأن يظهر بتأييد الجمهور الأعظم من المسلمين حين رأوا فيه إشباعاً لحاجات العقل والقلب معاً وقضاء على نظرف المعتزلة وجمود المحافظين، وقد تبيّن لنا أن الأشعرى حرّم هذا المذهب الجديد كان إحدى ثمرات الاعتزال، لكنه استطاع تطوير المنهج والحدس منه والإضافة إليه، بما جعله مذهباً متكاملًا في نظر جمهور المسلمين. ومن هنا كانت خطورته على المعتزلة؛ إذ لم يتهيأ لهم بعد الأشعرى وحيوة مستقل مؤثر يستمد حياته من داخله لا من مصادر خارجة عنه!



وبعدُ فنعطه أمكن من خلال هذا البحث تقدير الدور السياسي الذي لعبه المعتزلة في تاريخ المسلمين من الوجهتين النظرية والعملية، وإن أبرر ما يدكره التاريخ للمعتزلة أنهم كانوا إيجابيين لم يفصلوا بين النظرية والتطبيق، وقد كانت لهم في التطبيق أعطى، لكنها لا تلغي قصائص هذه المركة وما أثارته في تاريخ المسلمين من حركة وحياة، وإن سقوط المعتزلة لا يهي روال تأثيرهم، فقد استمر هذا التأثير حتى في مدرسة أهل السنة، وكان من بين مظاهره كبح جموح الحركة التقليدية، وإصاح المجال للعقل كي يمدرس فاعليته في الدفاع عن الدين وخدمة قضاياء، بصورة لم تكن ميسرة لولا جهود المعتزلة في هذا المجال وسحمد الله في البدء والختام

ما بعد الخلافة

لعل أبرز ما يلصق النظر في كتابات المعاصرين عن المعتزلة هو حدث القدر الهائل من سوء الفهم الذي يظهر واضحاً في الكثير من هذه الكتابات، ويرر ذلك بسعة حاصة لدى فريقين من المعاصرين^١

أما الفريق الأول فهو الذي يُمكن أن يطلق عليه اسم «فريق المحافظين»، ويُمنّله أصلق تشييل أتباع مدرسة «ابن حنبل» وكل ما تفرّع عنها من اتجاهات، ولكن هذا الفريق يفسى خطوة أبعد مما ذهب إليه ابن حنبل، وابن حنبل -بوصفه من أئمة المحدثين- كان لا يقبل مسح المعتزلة في تأويل النصوص. بل كان يأخذ بظاهر النص ويقبده كما هو، وكان في الوقت نفسه يرفض الاستعانة بنظريات دجينة على الإسلام في التعامل مع التراث الإسلامي، كاستعانة بطسعة الإهرين ومنطقهم؛ فهو يدر في إطار ما قاله السلف ومن هنا رفض الحوحن في مسألة «خلق القرآن»؛ أي رفض انقول بأن القرآن قلمهم أرنى أو حادث مخلوق؛ لأن هذه مسألة لم يُؤيها الرسول ﷺ ولا صحابته ولا اتباعه، وكان يكتبي بالقول «القرآن كلام الله، لا أريد على ذلك»، ولكن أتباع ابن حنبل ومن يتحلونه مرجعية لهم في العصر الحديث لم يكتفوا بهذا الموقف المعتدل المتحفظ، بل إنهم ذهبوا صراحة إلى القول بقتم القرآن، ثم رادوا على ذلك بأن وضعوا المعتزلة في صفوف المبتهلين وأهل «الريف وأهلوا الحرب العكرية عليهم بلا هودة.

والآراء التي يتبها أتباع هذا الفريق يتردد صداها بينا في البيئات المحافظة، فهي ليست في حاجة إلى بيان، وإذا كانت لنا من ملاحظة ها فهي أن هؤلاء لم

يحاولوا أن يفهموا آراء المعتزلة حق الفهم، ولم يستوعبوا أفكارهم كما ينبغي، سوء في مسألة خلق القرآن أم في غيرها، ولو أنهم فعلوا لم تعرض المعتزلة على أيديهم إلى هذا القدر من التشويه والعداء، فالحق أن المعتزلة كانوا من أكثر الفرق الإسلامية تمسكًا بالإسلام وإخلاصًا له ودفاعًا عنه، وهذا لا يعني أنهم لم يخطئوا، فقد أخطأوا بلا جدال، وقد يمثل خطأهم الأكبر في محاولة حمل الناس على عقيدة معينة، وقد منع الإسلام من ممارسة ذلك حتى مع معتقي الأديان الأخرى. فأولئك أن يصح مع المختلفين داخل إطار الإسلام، ولا شك أن تعامل المعتزلة مع أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السلف يمثل أكبر سقطة في تاريخهم؛ مما كان أضرهم عن مثل هذا التعامل؛ فقد كانت لهم في الدعوة إلى مدعيهم بالحكمة والموعظة الحسنة منسوخة عن الجوء إلى البطش والاحتكام إلى السيف أو السوط، فخطأ المعتزلة في تصور يقع في دائرة الممارسة، وليس في مجال الفكر ذاته.

أما الفريق الثاني - وهو الذي يحكم أن سمي «فريق المعتزلة» - فهو يستحق ما وقفة أكثر تحديدًا؛ لأنه يقول على المعتزلة ما لم يقولوه، ويصب إليهم من الآراء ما لم يعكروا فيه قط. لقد نظر هذا الفريق إلى المعتزلة على أنهم نواب الفكر الذين خرجوا على المألوف وتحرروا من أسر المعتقدات التقليدية؛ ومن هنا فسروا نظريتهم في خلق القرآن تفسيرًا لم يحطر للمعتزلة أنفسهم على بال، فادعته معتزلة - من وجهة نظر هذا الفريق - يقولون «إنهم لا يقصودون بخلق القرآن الكريم أنه برز من السماء كلمة كلمة، وإنما المقصود أن الله خلق الفكرة التي تتطلب الظهور ونوجب الكلام الذي يعبر عنها، فالفكرة من الله يوحى بها للرسول الذي يعبر عنها بلفظه»^(١)

إن المرء ليشاء هنا بحق ما الصلة التي بين نظرية خلق القرآن الكريم، وبين هذا المعنى الذي وضعه أصحاب هذا الاتجاه على السنة المعتزلة؟ الإجابة بكل تأكيد أنه لا توجد أصلاً صلة بين الأمرين؛ فنظرية خلق القرآن ضد المعتزلة لا تعني أكثر من أن الله سبحانه خلق القرآن كما خلق غيره من الأشياء؛ فكل

(١) جريدة الأهرام القاهرة ١ أغسطس ٢٠١٠، ص ١٢

ما سوى الله مخلوق، فالقرآن إذن مخلوق، والذي خلق لفظه ومعناه هو الله لا الرسول

إن الخطأ المبهج القاصح الذي ارتكبه هذا الفريق في حق المعتزلة أنه سب إليهم قولاً دون أن يقدم أي دليل على صحة هذه السببة، والأمر الذي يجب أن يؤكده هنا أن المعتزلة شأنهم شأن كل الفرق الإسلامية الأخرى يؤمنون بأن القرآن كلام الله ووحيه أنزل الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته^(١) كما يقول واحد من أساطين مفكرهم وهو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ولو صح أن المعتزلة سبوا ألقاب القرآن إلى الرسول ﷺ لم وجبوا لهم مكدناً بين الفرق التي أعلنت انتماءها إلى الإسلام، ثم إننا لا نصور أن المعتزلة لم يكن بإمكانهم التمييز بين الحديث القدسي وهو الذي صدق عليه القول بأن «الفكرة من الله يوحى بها للرسول الذي يعبّر عنها بلفظه»، وبين القرآن الذي أنزله الله على الرسول لفظاً ومعنى، فهذا من الأوليات التي لا تخص عن أي مشتغل بالفكر الإسلامي

وخلاصة القول هنا أن من حق أي باحث أو مفكر أن يعتقد ما يريد؛ وهذا أمر يحسه ولا يندره فيه أحد، ولكن ليس من حقه على الإطلاق أن يسب إلى غيره رأياً أو اعتقاداً دون أن يستدل دليل قاطع؛ وهذا إلى البهتان أقرب منه إلى الموضوعية والإنصاف

(١) عبد الجبار بن أحمد، شرح لأصول المعتزلة، ص ٢٨

المصادر والمراجع

مرتبة ترتيبيًا هجائيًا طبقًا لأسماء المؤلفين

أولاً: المصادر:

١- مصادر سنية:

- ابن الأثير (عمر الدين علي بن محمد)
- الكامل في التاريخ دار صادر- بيروت ١٩٦٥م
- ابن الأثير (مجد الدين أبو السمانات المبارك بن محمد)
- النهاية في غريب الحديث تحقيق محمود الطدحي مطبعة عيسى الحلبي
القاهرة ١٩٦٥م
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل):
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محيي الدين
عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠م.
- الأصبهاني (أبو الفرج علي بن الحسين)
- الأغاني المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٣م
- مقاتل الطالبيين تحقيق السيد أحمد صقر الهيئة العامة لقصور الثقافة
٢٠٠٣م
- الأصبهاني (أبو نعيم)
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء مكتبة الحاشمي القاهرة ١٩٣٨م

• الباقلاسي (أبو بكر محمد بن الطيب)

التعميد في الرد على الملحنة لمعطرة والراقصة والحوارج والمعنزلة
تحقيق محمود محمد الحصري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة دار الفكر
اسري القاهرة ١٩٤٧م

• البعلاوي (أبو بكر الخطيب أحمد بن علي)

- تاريخ بغداد مكتبة الخانجي. القاهرة ١٩٣١م.

• البعلاوي (عبد القاهر بن طاهر)

- أصول الدين إستانبول ١٩٢٨م

- العزق بين العزق تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة محمد علي
صبيح القاهرة (دون تاريخ)

• البيهقي (إبراهيم بن محمد)

- المحاسن والمساوئ. دار صادر بيروت ١٩٦٠م

• ابن تفرج بردي (أبو المحاسن جمال الدين يوسف)

الجموم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة طبعة دار الكتب المصرية القاهرة
١٩٣٩م

• ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم)

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقلوب تحقيق الدكتور محمد
رشاد سالم مكتبة دار العروة القاهرة (دون تاريخ)

• لجهشيري (أبو عبد الله محمد بن عبدوس)

- الوراء والكتاب. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبيدي وعبد الحفيظ
شليح طبعة مصطفى البياي الحلبي القاهرة ١٩٣٨م

• ابن الجوزي (أبو العرج عبد الرحمن)

- مناقب الإمام أحمد بن حنبل مكتبة الخانجي القاهرة (دون تاريخ)

• ابن حجر (أحمد بن علي المسقلاسي)

تهذيب التهذيب مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية حيدر اباد ١٣٢٧هـ

- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)
- مقدمة ابن خلدون - تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٦٠م.
- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد)
- وقفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٨م.
- النَّبَوِيُّ (أبو حيفة أحمد بن داود)
- الأخبار الطوال تحقيق عبد المصمم عامر القاهرة دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠م
- النَّبَوِيُّ (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة)
- عيون الأخبار طبعة دار الكتب القاهرة ١٩٤٥م
- الذهبي (أبو عبد الله محمد)
- ميران الاعتدال في نقد الرجال القاهرة ١٩٠٧م
- الريات (محمد بن عبد الملك)
- ديوان محمد بن عبد الملك الريات تحقيق الدكتور جميل سعيد مطبعة النهضة مصر القاهرة ١٩٤٩م
- السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب)
- طبقات لشافعية المطبعة الحسينية القاهرة (دون تاريخ)
- السبوطي (جلال الدين عبد الرحمن)
- تاريخ الحلواء المطبعة الميمنية القاهرة ١٣٠٥هـ
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)
- الملل والنحل تحقيق محمد السيد كيلاني - مكتبة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٦٧م
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)
- تاريخ الأمم والملوك طبعة المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى القاهرة (دون تاريخ)

• ابن طيمور (أبو الفضل أحمد بن طاهر)

- بغداد. تحقيق محمد راشد الكوثري. طبعة السيد هرت المطار الحسيني
القاهرة ١٩٤٩م

• ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد)

العقد المريد الجرد الأول والثاني تحقيق أحمد أمين، أحمد الريس،
إبراهيم الإبياري لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٠م الجزء
الثالث المطبعة الشريفة القاهرة ١٣٠٥هـ

• ابن صاكر (الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن)

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري مطبعة
التزويق دمشق ١٣٤٧هـ

• ابن الصناد (أبو الفلاح عبد النبي)

- شلوات الذهب في أخبار من ذهب. مكتبة القنسي القاهرة ١٣٥٠هـ

• العراقي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد)

- مضائق الباطنية تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي الدار القومية للطباعة
والنشر القاهرة ١٩٦٤م.

• القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي)

- صبح الأعشن في صناعة الإنشا المطبعة الأميرية القاهرة ١٩١٠-
١٩٢٠م

• ابن كثير (الحافظ إسماعيل بن عمر)

- لبداية وانهاية مطبعة السمادة القاهرة ١٩٣٢ ١٩٣٨م

• المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين)

التبئية والإشراف لندن ١٨٩٣م

مروج الذهب ومعدن الجواهر. المطبعة الأهرية المصرية القاهرة ١٣٠٣هـ

• المقنسي (مظهر بن طاهر)

البدع والتاريخ. مكتبة انشى يعصاد ومؤسسة الخديجي بمصر ١٨٩٩م

• المنطلي (أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن)
- التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع تحقيق محمد راهد الكوثري القاهرة
١٩٤٩م.

• ابن ثبأنة المصري (جمال الدين أبو بكر بن محمد)
- شرح الصيول في شرح رسالة ابن زيدون طبعة الشيخ محمد علي المليجي
القاهرة ١٣٢١هـ.

• ابن التليم (محمد بن إسحاق)
- الفهرست دار المعرفة بيروت (دون تاريخ)
• ياقوت الحموي

- معجم الأديباء مشرو الأستاذ أحمد فريد الرضوي في مطبوعات دار
السامون مكتبة البايع الحلبي. القاهرة (دون تاريخ)

• اليقوي (أحمد بن أبي يعقوب بن حمير)
- تاريخ اليقوي طبعة هوتسا ليند ١٨٨٣هـ.

٢ مصنفو شيعية لمسية:

• ابن المطهر الجلي
- مهاج الكرامة في معرفة الإمامة نُشر في صدر كتاب مهاج السه البوية
لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مكتبة دار العروبة القاهرة (دون
تاريخ)

• النويني (الحسن بن موسى)
ورق الشيعة تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم المطبعة الحيدرية
الحف ١٩٥٩م

٣- مصنفو معتزلية وزيدية:

• أبو السعد (الحاكم)
- شرح عيون المسائل يحتوي هذا الكتاب على الطبقتين الحادية عشرة
والثانية عشرة من طبقات المعتزلة وقد نُشر الجزء الحاصل بهاتين الطبقتين في

كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» لقااضي القضاة عبد الجبار بن أحمد
الهمداني، بتحقيق غزاد سيد الدار التونسية ١٩٤٧م

• ابن أبي الحديد

- شرح تَهَجُّج الِيلَاعَة تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. مطبعة عيسى الحلبي،
القاهرة ١٩٥٩م

• البحي (أبو القاسم)

باب «ذكر المعتزلة» من «مقالات الإسلاميين» مشهور في كتاب «فضل
الاعتزال وطبقات المعتزلة» لقااضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الدار التونسية
١٩٧٤م

• الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)

- البيان والتبيين. تحقيق حس السنوسي. القاهرة ١٩٤٧م
رسائل الجاحظ جمعها وشرفها حس السنوسي المكتبة التجارية. القاهرة
١٩٣٣م

الشماني تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٥٥م

• لحيَّاط (أبو الحسين)

الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد المطبعة الكاثوليكية بيروت
١٩٥٧م

• الرمخشري (محمود بن عمر)

- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل المكتبة التجارية القاهرة ١٣٥٤هـ

• ابن عباد (الصاحب)

- رسائل الصاحب بن عباد تحقيق عبد الوهاب عزام، وشوقي صيف. دار
الفكر العربي القاهرة ١٩٤٧م

• عمدة (الدكتور محمد)

- رسائل العدل والتوحيد جمعها وقلم لها الدكتور محمد عمارة دار
لهلال الطبعة الأولى القاهرة (دون تاريخ)

• ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)

- الثنية والأمل مطبعة دار المعارف النظامية. حيدر آباد ١٣١٦هـ

• الهمداني (قاضي القضاء عبد الجبار)

- شرح الأصول الخمسة تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة
القاهرة ١٩٦٥م

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق غواد سيد الدار التوسية ١٩٧٤م

- المنفي في أبواب التوحيد والعدل الجزء العشرون في الإمامة. القسم
الأول والثاني تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. سليمان ديب الدار المصرية
للتأليف والترجمة القاهرة (دون تاريخ)

ثانيًا: المراجع.

(١) عربية وعقيدة:

• أبو ريعة (محمد عبد الهادي)

- إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية القاهرة لجنة التأليف
والترجمة والنشر ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م

• أبو رهرة (محمد)

- الإمام زيد حياته وعصره، آراءه وفقهه دار الفكر العربي القاهرة
١٩٥٩م.

- ابن حبل حياته وعصره، آراءه وفقهه دار الفكر العربي القاهرة
١٩٤٧م

- المذاهب الإسلامية. مجموعة الألف كتاب. العدد ١٧٧ القاهرة (دون تاريخ).

• أحمد (الدكتور محمد حنفي محمد)

- الخلافة والدولة في العصر العباسي. مكتبة الشباب. القاهرة ١٩٧٢م.

• إسماعيل (الدكتور محمود)

- الحركات السرية في الإسلام دور اليوسف القاهرة ١٩٧٣م

• أمين (الدكتور أحمد)

- ضحى الإسلام. لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٠م

- صبر الإسلام. مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٩م

• أوليري (ديلاسي)

- افكر العربي ومكانه في التاريخ ترجمة د تمام حسان. عالم الكتب

القاهرة ١٩٦١م

• باتون (ولتر ملفيل)

- أحمدين حنبلي والمحنة ترجمة عبد العزيز عبد الحق. دار الهلال القاهرة ١٩٥٨م.

• بلات (شارل)

- الجاحظ في البصرة وبغداد. ترجمة الدكتور إبراهيم الكيلاني دار البقعة

الحرية. دمشق (دون تاريخ)

• بلع (الدكتور عبد الحكيم)

أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري دار نهضة مصر للطبع

والنشر. القاهرة ١٩٦٩م.

• جار الله (رهدي حس)

- المعتزلة. القاهرة ١٩٤٧م

• لرفاعي (الدكتور أحمد فريد)

- عصر المأمون مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٧م.

• الريس (الدكتور محمد شبـه الدين)

- النظريات السياسية الإسلامية دار المعارف القاهرة ١٩٦٩م

• ريدان (جرجي)

تاريخ التمدن الإسلامي تعليق الدكتور حسين مؤنس طبعه دار الهلال

القاهرة ١٩٥٨م

• ريهر (جولد)

- العقيدة ولشريعة في الإسلام. ترجمة. د. محمد يوسف موسى، عبد العزيز

عبد الحق. د هني حسن عبد القادر دار الكائن المصري القاهرة ١٩٤٦م

• شليبي (الدكتور أحمد)

التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية مكتبة النهضة المصرية الجزء الثالث ١٩٧٠م الجزء الرابع ١٩٦٣م

• الجرائري (طاهر)

- أصل المعتزة (وهو مقال نشره الأستاذ محمد كرد علي في كتابه «القديم والحديث» المكتبة التجارية القاهرة ١٩٢٥م)

• عباس (الدكتور إحسان)

الحسن البصري سيرته، شخصيته، نمائجه دار الفكر العربي القاهرة (دون تاريخ)

• عثمان (الدكتور عبد الكريم)

- قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني دار انعمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٦٧م

• عبي (محمد كرد)

- الإسلام والحضارة العربية لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٣٦م

• غرابي (الدكتور حمودة)

أبو الحسن الأشعري مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٧٣م

• القاسمي (جمال الدين)

- تاريخ النجف والمعتزلة مطبعة المنار القاهرة ١٣٣١هـ

• كاراده فو

- مادة «بشر بن المعتز» في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة العربية دار الشعب القاهرة (دون تاريخ)

• لاوست (ه)

مادة «أحمد بن حنبل» في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة العربية دار الشعب القاهرة (دون تاريخ)

• متر (أدم)

- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة الأساد محمد
عبد الهادي أبي زينة طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠م

• نادر (الدكتور ألبير مصري)

فلسفة المعتزلة فلاسه الإسلام الأسبقين بيروت ١٩٥١م

• النشار (الدكتور علي سامي)

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥م.

• نليو (كرلو ألفوسو)

بحوث في المعتزلة مشهور في كتاب التراث اليوناني في الحضارة
الإسلامية لطائفة من المشرقين ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي مكتبة
 النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٠م.

• هذارة (الدكتور محمد مصطفى)

المأمون الحليفة العالم الفار المصرية لتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦م

• وات (و مونتجومري)

- مادة «الأشعري» في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية دار اشعب
القاهرة (دون تاريخ)

(ب) لجنينة:

* Nyberg H S.

The article "Mu'tazila" in «The Encyclopedia of Islam» old edition

* Watt, W Montgomery

Islamic Philosophy and Theology Edinburgh 1962

- The Political Attitudes of the Mu'tazila an article published in the Journal of
Royal Asiatic Society of Great Britain Parts 1 & 2, 1963.

الفهارس

أولاً - فهرس الأعلام:

(١)

٢٧	آدم
٤١	أبانا بن سحان
٤١	إبراهيم
٢١٧	إبراهيم بن السني
٢٧١	إبراهيم بن الصولي
١٨	إبراهيم بن عبد الله بن الحسن
٢١٢	إبراهيم بن محمد النسي
١٨٧	إبراهيم بن المهدي
١٨٩	إبراهيم بن موسى (الجزا)
١٢١	إبراهيم بن الوليد
٢٧	إليس
١٩٢	ابن الأثير (مرانين)
٢٤	ابن تيمية
٢٥	ابن الجودي
٩١	ابن حزم
٢٩١	ابن خطلون

٢٥	ابن خلكان
٢٣٤	ابن خيشة
٢٠	ابن الرازي
٢٠٦	ابن السكي
١٧٧	ابن الصفاك
٢٤	ابن طهوع
٢٥	ابن هاكم
٢٢٠	ابن العماد الحنبلي
٤٧	ابن كثير
٢٠	ابن المرفص
٢٣	ابن المطهر الحلي
٢٣	ابن الوبيخي (الحسن بن موسى)
٢٨	أبو الأسود الدؤلي
٢٧١	أبو بكر (الصلبي)
٢٦٢	أبو بكر بن أبي شيبة
٢٦٦	أبو بكر محمد بن أبي الليث
١٨	أبو جعفر المصور
٢١٣	أبو حسان الزهدي
١٨٢	أبو حنيفة الثوري
١٦٨	أبو خنلة
٢٣٧	أبو رمة
٩٨	أبو رينة (محمد عبد الهادي)
٤٠	أبو رهرة (محمد)
١٣٢	أبو سميان بن حرب
١٥٩	أبو سلمة الحلّال
١٦٠	أبو نعيم الساج
٢٣٨	أبو عبد الرحمن لأدي (عبد الله بن محمد بن إسحاق)
٢٢٤	أبو عبد الرحمن الشافعي
٨٩	أبو حنيفة (ابن الجراح)
٢٧٨	أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي
١٤٢	أبو العرج الأصماني
٢١	أبو القاسم البجلي (انظر: البجلي)

٢٤٠	أبو المحاسن (ابن تغري بردي)
١٥٣	أبو مسلم الحراساني
٢٥٤	أبو موسى المردار
٩٢	أبو هاشم عبد السلام بن الجبائي
٣٤	أبو هاشم (عبد الله بن محمد بن الحنيفة)
٦٨	أبو الهيثم النعلاف (انظر النعلاف)
٤١	أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي فؤاد
١٣	أحمد أمين
١٨١	أحمد بن أبي خالد الأحول
٢٥	أحمد بن أبي فؤاد
٢٣	أحمد بن حبش
١٧٠	أحمد بن عيسى بن زيد
٢٣١	أحمد بن نصر المزاحي
٢١٥	أحمد بن يونس
١٨٠	أحمد بن يوسف الكاتب
١٩٨	أحمد فريد الزهاوي
٧٥	أرمطو
٥٦	أسامة بن زيد
٢٠٤	إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل
٢١١	إسحاق بن إبراهيم بن مصعب
١٢٠	الإسكافي (أبو جسر محمد بن عبد الله)
٨٩	أسيد بن حنبل
١٩	الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)
٨٥	الأصم (أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان)
٢٥١	الأفندي (حميد بن كاوس)
٩٦	أثير مصري ماهر
١٨٧	أم حبيب (بنت المأمون)
١٨٧	أم الفضل (بنت المأمون)
٢٧٣	أم الفضل (جارية المتوكل)
١٦٨	الأسدي (ابن هارون الرشيد)
٣٧	الأوداعي
٢٤٤	أوليري (فيلاسي)

(ب)

٢٥٠	بايك الحرمي
٢١٦	باتون (ولتر)
٢٧	بشاري
١٣٣	بُصر بن أرطاة
١٨١	بشر بن هيثم الحريسي
٢٣	بشر بن المعتمر
٢١٢	بشر بن الوليد
١٥٥	بشار بن برد
١٦٣	بشير الزحال
٨٩	بشير بن سعد
١٥٩	بكير بن مهران
٢١	البخني (أبو القاسم)
١٥٦	بلاط (شارل)
٢٣١	البريطي (أبو يعقوب يوسف بن يحيى)
٢١٧	البيتي

(ث)

١٢٧	ثمامة بن أشرس النهمري
-----	-------	-----------------------

(ج)

٢٣	الجديح
٣٠	الجاني (أبو علي)
٣١	جبله الجمني
٢٤٦	جرجي ريدان
٤٠	الجعد بن درهم
١٢٠	جعفر بن حرب
١٢٠	جعفر بن بشر
١٣	جدال الدين القاسمي
١٧١	الجهياري
٤٠	الجهنم بن صفوان

(ح)

- ٤٥ الحارث بن صريح
١١٩ الحارث بن هشام
٢١ الحاكم أبو السد
٣١ الحجاج بن يوسف
٢٨ الحسن البصري
١٥٤ الحسن بن ذكوان
١٨٧ الحسن بن سهل
٥٨ الحسن (بن علي)
٢٤ الحسن بن محمد بن الحنفية
٧٩ الحسين (بن علي)
١٥٤ حصن بن سالم

(خ)

- ٢٣٧ خثالث (خادم الواقف)
٤١ خالد بن عبد الله القسري
١٧٨ خالد بن يزيد بن معاوية
١٣٨ خثيب بن عبد الله بن الربيع
٢٥٢ الخطيب البغدادي
٥٥ الحيات (أبو الحسين)

(د)

- ١٦١ الدين (بن يوسف)
٣٦ ديمة بن أمية عبد الرحمن (ريمة الرأي)
١٣٨ دجاء بن حيوة
١٢٧ الرشيد (هارود)

(ذ)

- ٥٦ الذير (بن المروم)
٧٧ الذمخري (محمود بن عمر القمصر)
١٢ ذهبي جاز الله
١٢٢ زياد (بن أبيه = بن سمرة)
١١٢ زيد بن علي بن الحسين

ريد بن موسى (= ريد التار) ١٩٠
ريهر (جوندل) ٢٤٤

(س)

سالم (مولیٰ امی حلیفہ) ٨٩
سعد بن امی وکاح ٥٦
سعید بن جیبر ٣١
سعید بن رید ٩٠
سعید بن سدم ١٦٢
السفاح (انظر أبو العباس) ١٥٩
سليمان بن جرير ١٦٦
سليمان بن عبد الملك ١٣٨
سوس ٢٨

(ش)

شریف بن عبد الله ١١٤
الشحام (أبو بقرب) ١١٨
الشريف المرتضى ٤٩
الشهرستاني (أبو الفتح) ٢٩

(ص)

صالح بن سويد ٣٥
صاحب بن عباد ٢٩٥
صعوان الأصمري ١٥٤

(ض)

ضرار بن عمرو ٨٥

(ط)

طائوت بن أعصم اليهودي ٤١
طاهر الجزائري ٩٤
طاهر بن الحسي ١٨٧
الطبري (محمد بن جرير) ٤٦
طبعة (بن عبد الله) ٥٦

(٤)

- ٥٦ عائشة (أم المؤمنين)
- ٢١ حاتم الشامي
- ٩٧ حياذ بن سليمان
- ٨٨ العباس بن عبد المطلب
- ٢١ عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة)
- ١٢ عبد الحكيم بلع
- ٢١ عبد الرحمن بن أبي ليلى
- ٢١ عبد الرحمن بن الأشعث
- ٩٠ عبد الرحمن بن عوف
- ٢١٧ عبد العزيز بن عبد الحق
- ٢٦٢ عبد العزيز بن يحيى المكي
- ٤١ عبد القادر البغدادي
- ٢٢٦ عبد القيس
- ٢٢٥ عبد الله الأرسبي
- ١٥٤ عبد الله بن الحارث
- ١٦٣ عبد الله بن الحسن بن الحسن
- ٤٤ عبد الله بن عباس
- ٥٦ عبد الله بن عمر
- ١٤٥ عبد الله بن عمر بن عبد العزيز
- ٢٣٨ عبد الله بن محمد بن إسحاق الأدي (أبو عبد الرحمن)
- ٢٩ عبد الملك بن مروان
- ٢٦٦ عبد الواحد بن يحيى
- ١٣٣ عبد الله بن الحباس
- ١٧١ العتامي
- ٢٦٦ عثمان بن أبي شيبة
- ٢٣ عثمان (بن صفان)
- ١٥٤ عثمان الطويل
- ٢٢٧ عجيبة بن عنبه
- ٢٠ عطية بن يسار
- ٦٨ العلاب (أبو أنهلبل)

٢٧٦	علي الأسواري
٦٠	علي (بن أبي طالب)
٢٦٤	علي بن الجهم
١٥١	علي بن عبد الله بن عباس
٢٨٠	علي بن محمد (قائد ثورة الربيع)
١٨٦	علي بن موسى بن جعفر (علي الرضا)
١٩٧	علي بن هشام
١٨٥	علي بن الهيثم
٢١٥	عمار (بن ياسر)
٤٤	عمار (بن الخطاب)
١٨	عمار بن عبد العزيز
٣٨	عمرو بن دينار
١٢٠	عمرو (بن العاص)
١٨	عمرو بن عبد
٣٣	عمرو المقصود
١٦٣	عيسى بن زيد بن علي
٢١٣	عيسى (ع)
١٦٣	عيسى بن موسى

(غ)

٨٦	الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد)
١٤٧	الغمر بن برد
٣٣	غيلان بن مسلم البغدادي

(ف)

٢٩٥	فخر الدولة
٢٤٨	الفطحي بن الربيع
١٨٠	الفطحي بن سهل
٢١	فزاد سيب
٨٥	الفرطحي (هشام بن عمرو)

(ق)

١٥٤	القاسم (مبعوث واصل بن عطاء إلى اليمن)
٣٨	قناة

٩٧ قوام النهر أحمد بن الحسين

(ك)

٤٦ الكرماني

١٨٩ كرى

(م)

٢٣٢ مالك بن الهيثم الحراحي

١٤ المأمون (عبد الله بن هارون الرشيد)

٢٨٦ مخر (أدم)

١٩ المتوكل (جعفر بن المتوكل)

٦٥ محمد (رسول الله ﷺ)

١٨٩ محمد بن إبراهيم (ابن طباطبائي)

١٨٥ محمد بن أبي العباس

٣٤ محمد بن الحسين

١٢٥ محمد بن عبد الله بن الحسين (الغني الزكية)

٢٢٩ محمد بن عبد الملك الزيات

١٥٨ محمد بن علي بن عبد الله بن عباس

١٨٧ محمد بن علي بن موسى (الجواد)

٥٦ محمد بن مسلمة الأنصاري

٢١٤ محمد بن نوح

١٩٠ محمد كرد علي

٣٠ محمد المرتضى (ابن يحيى بن الحسين)

١٢٧ المردار (انظر أبو موسى)

١٣٤ مروان بن الحكم

٤٣ مروان بن محمد

٢٨١ المستنصر الفاطمي

١٠٥ المسعودي

٣٨ مطرف بن عبد الله

١٠٣ معاد بن جبل

٣٠ معاوية (بن أبي سفيان)

٣٣ معاوية الثاني

٢٨ معبد بن خالد الجهني

٢٧٨	المعتر بالله (محمد بن جعفر المتوكل)
١٦٨	المعصم بالله (بن هارون الرشيد)
٢٨٠	المعتضد بالله (أحمد بن الموفق)
٢٨١	المعتد على الله (أحمد بن المتوكل)
١٦٨	معمر بن عباد السلمي
٢٨٤	المهيد بن النعمان
٩٢	المقتاد (بن عمرو)
٣٣	المقنسي (شمس الدين أبو عبد الله)
٢٨	مكحول الشامي
٥٨	المطفي (أبو الحسين)
٢٦١	دمتصر بالله (بن جعفر المتوكل)
١٤٥	منصور بن جمهور
١٦٢	المصور بن المهدي
٢٧٨	المهتدي بالله (محمد بن الواثق)
١٦٢	المهتدي (محمد بن المنصور)
٤١	موسى (عليه السلام)
٢٨٠	المعرف (خلعة بن المتوكل)
٢٩٥	مؤيد الدولة
٢٣٧	ميحائيل بن بوجل
١٥٩	ميرة (من دعاة العباسيين)

(ن)

٤٤	نصر بن سيار
٢٣٢	نصر بن مالك
١٨٨	نعيم بن حازم
٢٣١	نعيم بن حماد
٥٦	نظير
١٢	النشار (علي سامي)
٦٨	النظام (إبراهيم بن سيار)
٢٢	النريختي (الحسن بن موسى)
١٥٥	نيرج

(ه)

- ٩٨ (موسى بن محمد بن المهدي)
 ١٧٨ (نظر الرشيد)
 ٩٤ (هارون)
 ١٦ هشام بن الحكم
 ٢٨٥ هشام بن سالم الجواليقي
 ٢٤ هشام بن عبد الملك

(و)

- ١٤ (مونتجومي)
 ١٤ (هارون بن المتصم)
 ١٧ (عطاء)
 ٩٠ (محمد بن عمر بن واقد)
 ١٣١ (الوليد بن عبد الملك)
 ١٣١ (الوليد بن يزيد بن عبد الملك)
 ٢٨ (عبد بن عبد)

(ي)

- ١٧٩ (ياقوت)
 ١٨٠ (يحيى بن أكرم)
 ٧٣ (يحيى بن الحسين (الهادي إلى الحق))
 ١٧٠ (يحيى بن المبارك اليربوعي)
 ٢٣٤ (يحيى بن معين)
 ١٩٠ (يحيى بن محمد الثالث)
 ٧٩ (يحيى بن معاوية)
 ٢٠٣ (يحيى بن هارون)
 ١٨ (يحيى بن الوليد (الناقص))
 ١٩٧ (يحيى بن يوسف)
 ٢٤٥ (يحيى بن يوسف)
 ١٥ (يحيى بن يوسف)
 ٩٤ (يحيى بن يوسف)

ثانيًا فهرس الأماكن والبلدان

(ا)

٢٥	أرمينية
٢٥١	أشروسنة
١٦٢	الأموار

(ب)

١٦٢	باخيري
١١	البصرة
١٧	بغداد
٤٦	بلخ
١٤٩	بوسير

(ت)

٤٠	ترمد
----	------

(ج)

٢٩٥	جرجان
١٥٤	الجزيرة
٤٦	المجورجان

(ح)

١٦٢	الحجاز
١٥١	الحميمة
٢٠٥	حنين

(خ)

٤٠ غراسان

(د)

١٤٣ داريا

٤٠ دمشق

(ذ)

١٢٥ ذات الحلاس

(ر)

٢٦٢ الرصافة

٢١١ الرقة

(س)

٢٣١ سامراء

١٩٥ سرحس

٨٥ السقبة

٤٠ سحرقة

١٥٨ السد

١٦٣ السواد

(ش)

٣٣ الشام

(ص)

١٥٨ الصبي

٢٨٢ صمعة

١٤٩ صعيد مصر

١٦ صيفين

٢٨٢ صنعاء

(ط)

٢٩٥ طبرستان

٢١٢ طرسوس

٤٦ الطائفة

١٨٧ طوس

(ع)

٢٨ العرق

١٨٣ العفة

(غ)

٩٣ غدير خم

١٤٣ حوطة دمشق

(ف)

٤٧ فارس

٤٦ الفارياب

(ك)

٤٠ الكوفة

(م)

١٣٤ المدينة (المروة)

٢١٢ مدينة المنصور

١٦٦ مرّان

١٨٦ مرو

٤٦ مرو الزود

١٤٣ المرأة

٢٣٢ مصر

١٥٤ المغرب

٩٣ مكة

(ن)

٢٨٢ نجران

(و)

٤٢ واسط

(ي)

١٩ اليمن

ثالثاً: فهرس الفرق والطوائف والأئمة والجماعات

(أ)

٢٧٩	الأثر
١٩٣	الآن عشرة
٦٦	الأزقة
٤٦	الأرد
٦٩	الأشهر
١٩	الإمامية
٣٠	الأمير
٩٠	الأنصار
٢٩٠	أهل النمة
٢٥	أهل النة
٦٦	أهل الكتاب

(ب)

١٧٨	البرامكة
١٨٩	البحار
٨٨	البكرية
٢٣	بنو أمية
٢٩٥	بنو بويه
١٨٧	بنو العباس
١٤٦	بنو مروان
٢٠٥	بنو هاشم
٢٩٦	البيويون (بنو بويه)

(ث)

الترك (انظر الأترك) ٤٦

(ث)

ثيف ١٤٥

(ج)

الجبيرة ٣٩

الجهبة ١٢

(ح)

الحشو ١٣٥

الحنابلة ٢٢٨

(خ)

الخارج ١١

(د)

المعرون ١٧٠

(ر)

الرائحة ١١٤

الراوند ٨٨

الروم ٢١٤

(ز)

الزج ٢٧٩

الزبدية ١٥

(س)

السعد ٢٥١

(ض)

الضرورية ١٠٤

(ط)

الطالين ٦٠

(ع)

١٥١	الهاميون
٦١	المنقلة
١٥٢	المليون

(غ)

١٦	الغلابة
----	---------

(هـ)

١٧٨	القرس
-----	-------

(و)

٢٧	القرصة
٢٧٩	القرمطة
١٠٤	قرش

(ك)

١٥١	الكبانية
-----	----------

(م)

٢٩	المائدية
٣٠	المجرة
١٨٩	المجوس
٢٥٠	المجوسية
٨٥	المحكمة الأولى
١١	المرجة
١٣٥	المروانيون (المروانية)

(ن)

١٣٥	النابة
٨٥	النجات
٢١٣	النصارى

(هـ)

١٣٣	الهشيمون
-----	----------

١٧٨ الهنود

(و)

١٥٤ الواصلة

(ي)

١٧٨ اليونانيون





المادة ١٠٠: عتاد الجاني

هذا هو الغرض من هذه الدراسة من خلال تحليل البيانات التي تم جمعها من قبل الباحثين في هذا المجال. كما أن هذه الدراسة تهدف إلى التعرف على العوامل التي تؤثر على سلوك المستهلكين في ظل الظروف الحالية. ولذا فإن الباحثين قد استخدموا منهجاً علمياً دقيقاً في جمع البيانات وتحليلها. كما أن هذه الدراسة قد ساهمت في إثراء المعرفة في هذا المجال. ولذا فإن الباحثين قد استخدموا منهجاً علمياً دقيقاً في جمع البيانات وتحليلها. كما أن هذه الدراسة قد ساهمت في إثراء المعرفة في هذا المجال.

[illegible]

وہاں ایک اور عجیب و غریب واقعہ رونما ہوا۔ ایک شخص نے ایک بیل کو مار مار کر ہلاک کر دیا۔ اس پر ایک شخص نے کہا کہ یہ بیل تو میری ہے، میں نے اسے مار دیا۔ اس پر ایک اور شخص نے کہا کہ یہ بیل تو میری ہے، میں نے اسے مار دیا۔ اس پر ایک اور شخص نے کہا کہ یہ بیل تو میری ہے، میں نے اسے مار دیا۔



مكتبة العربي

PDF